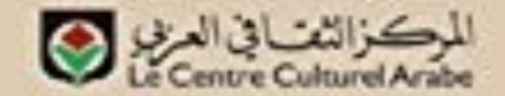
الدكتور عماد الدين خليل

مدخل إلى التاريخ الإسلامي



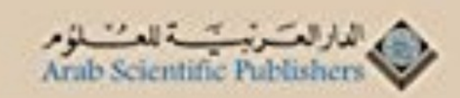


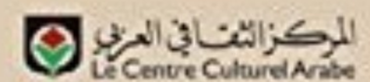
الدكتور عماد الدين خليل



مدخل إلى التاريخ الإسلامي







مدخل
إلى التاريخ الإسلامي

تأليف

د. عماد الدين خليل





الطبعة الأولى
1426 هـ - 2005 م

ISBN: 978-614-02-0677-9

الناشران

المركز الثقافي العربي

المغرب: 42 - الشارع الملكي (الأحباس)
ص.ب: 4006 - هاتف: 2303339 - فاكس: 2305726
البريد الالكتروني: markaz@wanadoo.net.ma
لبنان: بيروت - شارع جاندارك - بناية المقدسي
ص.ب: 5158 ـ 113 - هاتف: 352826 - فاكس: 343701

cca_casa_bey@yahoo.com

للدار العربية للعلوم

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 860138 – 785108 - 785107 (1-961)
ص.ب: 5574-13 شوران – بيروت 2050-1102 – لبنان
فاكس: 786230 (1-961) – البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

مقدمة

في أهمية دراسة التاريخ والحضارة الإسلامية

تنطوي الخبرة التاريخية على قيمة بالغة، ليس في السياقات الأكاديمية فحسب، وإنما في واقع الحياة. فما ثمة معلم لمسيرة الأمم والجماعات والشعوب كالتاريخ، وهو بما يتضمنه من تجارب الصواب والخطأ، وحشود السنن والنواميس، يمكن أن يغدو دليلاً مناسباً للإفادة من الخبرات الإيجابية وتجاوز تكرار الخطأ الذي يجيء في كثير من الأحيان"أكبر من الجريمة"إذا استخدمنا عبارة السياسي الفرنسي المعروف (تاليران).

والتاريخ كلّه تاريخ معاصر، كما يقول الفيلسوف الإيطالي (بنيديتو كروتشه) مشيراً إلى التأثير البالغ للتجربة التاريخية على واقع الجماعات والشعوب، وإلى إمكان تجدد الوقائع ذاتها بمجرد إن تتهيأ لها الشروط التي تشكلت أول مرة.

ومنذ منتصف القرن الماضي ازداد اهتمام الغربيين بالدراسة التاريخية، وأخذت تتكشف لهم أكثر فأكثر أبعادها الفكرية والسياسية والتربوية، وضرورتها لمسيرة الشعوب والأمم، من أجل تجاوز خطيئة البدء من نقطة الصفر، والاستهداء بالخبرة التاريخية.

وبمرور الوقت أخذت تتزايد نداءات المفكرين بضرورة الرجوع إلى التاريخ، وراحت التجارب الأوروبية المتلاحقة في عالمي الفكر والواقع تمدّ بجذورها إلى الماضي باحثة عن المبررات والحجج والأسانيد، متطلعة إلى الصيغة الأكثر ملائمة للحاضر والمستقبل. وليست تجارب الثورات الفرنسية، وادعاءات تفوق الرجل الأبيض، والشوفينيات الألمانية والإيطالية، والاشتراكيات الطوباوية، والماركسية - اللينينية، إلا شواهد على مدى الارتباط بين الفكر والتجربة المعاصرتين وبين الرؤية التاريخية.

في ختام سورة يوسف نقرأ هذه الآية الكريمة: (لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُوْلِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) [سورة يوسف: 111]. وهي تضعنا قبالة التعامل مع التاريخ بكل ما ينطوي عليه هذا الفرع المعرفي من شروط أساسية، فالسرد التاريخي في المنظور القرآني يستهدف البحث عن العبرة؛ أي الجوهر والمغزى، وهو خطاب موجّه لذوي البصيرة القادرين على سبر هذا المغزى والإفادة منه في واقع حياتهم والتخطيط لمستقبلهم، وليس لذوي المصالح القريبة والتحزّبات والأهواء. وهو - أيضاً - معطى يحمل مصداقيته المنبثقة عن علم الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والذي وسع كل شيء علماً. فهو - إذن - ليس رجماً بالغيب، وهو ليس أهواء وظنوناً، كما هو الحال في العديد من الأعمال التاريخية"الوضعية".

فإذا مضينا لمطالعة القرآن الكريم كلّه، فإننا سنجد كتاب الله يخصّص مساحات واسعة قد تزيد عن نصف القرآن، للخبر المتحقق في الماضي، والسنن التي تحكمه، أي للتاريخ وقوانين الحركة التاريخية. إن قصص الأنبياء والشهداء والقديّسين.. أخبار الأمم والشعوب والجماعات والقرى.. حلقات الصراع المتطاول بين الحق والباطل، والهدى والضلال.. كلها في نهاية الأمر عروض تاريخية تغذي هذا الفرع المعرفي بالمزيد من المفردات والإضاءات.

والتعامل القرآني مع التاريخ يأخذ صيغاً مختلفة تتدرج بين العرض المباشر والسرد القصصي لتجارب عدد من الجماعات البشرية، وبين استخلاص يتميز بالتركيز والكثافة للسنن التاريخية التي تحكم حركة الإنسان في الزمن والمكان أي في التاريخ. فإذا ما أضفنا إلى هذا وذاك تلك

الآيات والمقاطع القرآنية التي يحدثنا عنها المفسرون في موضوع (أسباب النزول) والتي جاءت في أعقاب عدد مزدحم من أحداث السيرة لكي تعلق وتفنّد وتلامس وتبني وتوجّه وتصوغ، استطعنا أن نتبين أكثر فأكثر أبعاد المساحات الكبيرة التي منحها القرآن الكريم للتاريخ.

إن جانباً كبيراً من سور القرآن وآياته البينات ينصب على إخطار البشرية بالنذير الإلهي وينبثق عن رؤية وتفحص التاريخ. وبمقدور المرء أن يلحظ عبر تعامله مع كتاب الله، كيف تتهاوى الجدران بين الماضي والحاضر والمستقبل.. كيف يلتقي زمن الأرض وزمن السماء.. قصة الخليقة ويوم الحساب، عند اللحظة الراهنة، حيث تصير حركة التاريخ التي يتسع لها الكون، حركة متوحدة لا ينفصل فيها زمن عن زمن ولا مكان عن مكان، وحيث تغدو السنن والنواميس، المفاتيح الضرورية التي لا بدّ منها لفهم تدفق الحياة والوجود، وتشكل المصائر والمقدرات. ولنا أن نتصوّر القيمة البالغة التي أولاها كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم [1]- لأحداث الماضي ذات الدلالة، أي للتاريخ.

والاهتمام بالتاريخ يجب ألا ينصرف - فقط - إلى المهمات الدراسية الصرفة والحصول على شهادة التخصص أو ضمان وظيفة ما، كما حدث ويحدث عبر العقود الأخيرة. كما أنه ليس مجرد فرصة يمنحها الإنسان نفسه للحصول على المتعة أو تزجية أوقات الفراغ، فضلاً على أن الاهتمام بالتاريخ ليس مجرد محاولة للتحلق بأمجاد الماضي وإغفال تحديات الحاضر ومطالب المستقبل، أو الهروب منهما بعبارة أخرى، ولقد كانت هذه الخطيئة تمارس على نطاق واسع زمن الصدمة الاستعمارية، فكان المسلم يدير ظهره للمجابهة المفروضة عليه وييمم وجهه صوب أمجاد الماضي يتغنى بها ويسد نقصاً لم يكن له أي فضل في ملئه [2]-.

ليس التاريخ هذا أو ذاك، إنما هو - إذا أردنا التعامل الجاد مع معطياته - محاولة للبحث عن الذات، للعثور على الهوية الضائعة في هذا العالم، للتجذّر في الخصائص وتعميق الملامح والخصوصيات. إنه - بشكل من الأشكال - محاولة لوضع اليد على نقاط التألق والمعطيات الإنسانية والرصيد الحضاري من أجل استعادة الثقة بالذات في لحظات الصراع الحضاري الراهن التي تتطلب ثقلاً نوعياً للأمم والشعوب، وهي تجد نفسها قبالة مدنية الغرب الغالبة.. إزاء حالة من تخلخل الضغط وغياب التوازن الجوي الذي يسحب إلى المناطق المنخفضة رياح التشريق والتغريب وأعاصيرها المدمرة.

ورغم هذا كله فإننا نجد معظم طلبة التاريخ في جامعاتنا يعانون من عقدة الإحساس بالنقص إزاء الفروع والتخصصات الأخرى، بينما نجد هؤلاء الطلبة في جامعات العالم المتقدم يتمتعون بأعلى وتائر الثقة والطموح والاعتقاد بأنهم يمضون للتخصص في واحد من أكثر فروع المعرفة الإنسانية أهمية وفاعلية. بل إننا نجد كيف أن العديد من قادة الغرب وساسته ومفكريه المهيمنين على مفاصل الحياة الحساسة، هم من خريجي التاريخ.

لقد أطلق أجدادنا على التاريخ اسم "أبي العلوم"وهم يدركون جيدا أن المعرفة التاريخية تتطلب إلماماً بمعظم المعارف الإنسانية الأخرى، لأن التاريخ إنما هو حركة حياة بكل ما تنطوي عليه الكلمة من معارف وخبرات [3]-.

ومنذ عقود بعيدة مارس الآباء في ديارنا خطيئة عدم تنبيه أبنائهم إلى أهمية المعرفة التاريخية، بل إنهم عمقوا في نفوسهم نظرة الازدراء إلى التاريخ، وإلى معظم الفروع الإنسانية الأخرى، من أجل أن يدفعوا بهم صوب الفروع العلمية الصرفة التي كانوا يعتقدون أنها تقدم ضمانات أكثر للمستقبل على المستوى المعيشي ومكانة اجتماعية أعلى. ولقد آن الأوان لكي يولي الإسلاميون

المعرفة الإنسانية، والتاريخية خاصة، اهتماماً أكبر، ويغروا أبناءهم بالإفادة من الفرصة الجامعية من أجل أن يكون هناك عدد كاف من المتخصصين في هذا الفرع قدير على مجابهة التحديات الثقافية ذات البطانة والخلفيات التاريخية.

لقد كتب المؤرخ الفرنسي المعروف (هنري كروسيه) منذ ما يزيد عن نصف القرن، كتابه المعروف"رصيد التاريخ" [4]- محاولاً فيه أن يمارس قراءة متأنية للتاريخ الأوروبي (المسيحي) وأن يمضي إلى ما وراء الوقائع والأحداث بحثاً عن الجوهر والمغزى. وكم نحن بحاجة إلى محاولات كهذه تمضي للتعامل مع تاريخنا بحثاً عن رصيده الباقي القدير على الحضور في قلب العصر، وفي المستقبل، من أجل إعادة صياغته بما يجعله أقرب إلى مطامح الإنسان وهمومه من خلال التصور المحكم الذي جاء به هذا الدين.

إن التاريخ ليس، كما قد يخيل للبعض، مجرد حروب أو معاهدات، أو سلالات حاكمة تسقط وأخرى تقوم.. إنه قبل هذا وبعده خبرة حضارية، ومشروع للتعامل مع الإنسان، وفرصة لاختبار قدرة العقائد والأديان على التحقق في الزمن والمكان وعلى تأكيد واقعيتها ومصداقيتها.

وتاريخنا بالذات يتميز بكونه انعكاس أكثر صدقا لتأثيرات الإسلام، لقدرة هذا الدين على إعادة صياغة العقل والوجدان، وجدولة الظواهر والوقائع والأشياء بما يجعلها جميعاً في حالة الوفاق المنشود، الذي هو أحد الأهداف الأساسية لهذا الدين الذي يهدف إلى جعل الإنسان والعالم يتجهان بنبضهما وحركتهما ومعطياتهما كافة إلى الله وحده.

إن الدراسة التاريخية - والحالة هذه - تغدو ضرورة من الضرورات؛ لأن العقيدة لا تتحرك في الفراغ ولا بدّ لها من فضاء تتشكل فيه وتعبر عن قدرتها على التحقق، حيث يصير التاريخ المرآة التي تعكس الحالة الإسلامية، بدرجة أو أخرى، على صفحة العالم.

ولقد اعتمد كثير من الباحثين في التاريخ الإسلامي عبر القرنين الأخيرين، وبخاصة في دوائر الفكر الاستشراقي، والغربي عموماً منهجاً معكوساً في التعامل مع هذا التاريخ، منهجاً ينطوي على محاولة متعمدة أو غير متعمدة، لفك الارتباط بين الإسلام والتاريخ. بل إن بعض المحاولات التي تبلغ أقصى حدتها في الاستشراق اللاهوتي ثم الماركسي، أرادت لمفردات التاريخ الإسلامي أن تبحر باتجاه مضاد للمطالب الإسلامية وأن تتخذ موقفاً نقيضاً لمعطيات هذا الدين وثوابته.

وهكذا أرغمت الوقائع على مغادرة رحمها الحقيقي الذي انتزعت منه انتزاعاً لكي تتشكل وفق منهج خاطئ في بيئة غير بيئتها، ونقول أشياء غير التي قالتها بالفعل. وينتهي الأمر إلى صياغة شبكة من الاستنتاجات التي جعلها التكرار المتواصل بمثابة مسلمات لا تقبل نقضاً ولا جدلاً. ولقد تم - بذلك - حفر خندق عميق بين طرفي القضية: العقيدة والتاريخ، وكأن ليس هناك تأثير ذو فاعلية عالية يلتقي فيه التصور مع الواقع لكي يعيد بناءه أو تشكيله، أو لكي يجري في تركيبه - على الأقل - تغييراً من نوع ما يعبّر في نهاية الأمر، ليس فقط عن رغبة هذا الدين في إعادة صياغة العالم وفق مقولاته وتصوراته، ولكن عن قدرته على تحقيق هذا الهدف العزيز الذي تمخض عن متغيرات"تاريخية"شديدة الحساسية بالنسبة لكثير من القضايا التي تهم الإنسان والجماعة البشرية.

وعلى ذلك فان أية محاولة جادة للتأصيل الإسلامي للتاريخ، إنما هي محاولة منهجية ضرورية لتعديل الوقفة المعكوسة، أو الجانحة في أقل تقدير، وإعادة الأمور إلى نصابها من خلال محاولة تلمس طبيعة الارتباط المؤكد تاريخياً بين"العقيدة"و"الواقعة"وبأدوات ومعايير قديرة على إدراك الظاهرة الإسلامية، والتعامل معها باعتبارها لقاء حميماً بين قيم الوحي والوجود.

والآن فإننا نريد أن نمضي إلى الجانب الآخر من هذا التقديم لتأكيد قيمة البعد الحضاري لتاريخنا، أو بعبارة أدق: التأشير على الخصائص الإنسانية لهذه الحضارة، تلك الخصائص التي نسجها هذا الدين، والتي تمنح المبرر والدافع لاستعادة المحاولة من أجل أن تنهض حضارة الإسلام كرة أخرى، ما دامت تحمل هذا القدر من الخصب والعطاء في تعاملها مع الإنسان.

إن هذه الاستعادة - إذا أردنا الحق - تصبح، فضلاً على كونها ضرورة عقدية، ضرورة إنسانية للمشروع الحضاري البديل لا سيّما ونحن نرى الإنسان في المدنية المادية المعاصرة يكاد يختنق ويضيع، وهو يتلقى يوماً بعد يوم ضغوطاً ودفوعاً تبعد به أكثر فأكثر عن إنسانيته.. تنزاح به بعيداً عن سويته، فيشعر في لحظات الوعي أنه بأمس الحاجة إلى استعادة وضعه البشري الموزون.

إن التاريخ المعاصر هو تأريخ تفوّق التكنولوجيا الغربية.. تفوّق الخدمات والتخطيط والنظم المادية وانفجار المعلومات وعولمة الكرة الأرضية، لكنه زمن هزيمة الإنسان وانحساره وتضاؤله، إزاء نفسه وإزاء مجتمعه وإزاء الله.. وإن طلائع الفكر الغربي من الفلاسفة والمفكرين والباحثين والأدباء، طالما تحدثوا عن هذا، وليس ثمة متسع في مقدمة كهذه للوقوف عند أقوالهم واستنتاجاتهم، ويكفي أن نشير إلى بعض الأسماء: أرنولد توينبي، ومارسيل بوازار، وكولن ولسون، وبرناردشو، وأشبنكلر، وأريك فروم، وسيكريد هونكه، ولورا فاكليري، ودوبو، وليوبولد فايس، وروجيه كارودي، وموريس بوكاي [5]، ثم المفكرون الأكثر حداثة: سيشير، وأرنالدز، وجامبي، ونائير [6]، وغيرهم.

مهما يكن من أمر فإننا سنؤشر مجرد تأشير على نقاط الارتكاز أو الخصائص الأساسية لحضارتنا في تعاملها مع الإنسان، والعالم، أما التفاصيل فسترد في سياق المدخل موزّعة على معظم فصوله.

هناك - أولاً - ظاهرة الفتوحات كحركة تحريرية رفعت شعار الانطلاق إلى العالم لإخراج الإنسان من ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن عبادة العباد إلى عبادة الله وحده. هذه الحركة التي حملت قدرتها على الاستمرار لمدى قرون طويلة، وتمكنت من التجذّر في كل مكان وصلت إليه لكي تتفوق - فيما عدا حالات استثنائية لا يقاس عليها - على كل صيغ التآكل والانكماش والفناء التي تعرضت لها سائر محاولات الانتشار والهيمنة في التاريخ البشري. فأين هي الآن - على سبيل المثال - فتوحات هانيبال وسنحاريب وقمبيز والأسكندر المقدوني ويوليوس قيصر وأتيلا وجنكيز خان وهولاكو؟ وأين هو توسّع نابليون بونابارت وهتلر وموسوليني؟ أين هي الإمبراطورية البريطانية التي لا تغيب عنها الشمس؟ وأين هي مستعمرات فرنسا وراياتها الممتدة على قارات الدنيا؟ وأين هي ممتلكات إسبانيا والبرتغال؟ ثم أين هو الاتحاد السوفياتي الذي كان يحلم تحت مظلة قوانين الحركة التاريخية وحتمياتها، بحكم العالم؟

لقد تآكلت كلها وتعرضت - طال الوقت أم قصر - للتفتت والانكماش والغياب، أما الذي بقي فهو الفتح الذي نفّذه هذا الدين لأنه كان ينطوي على كلمة الله في العالم، ويستهدف تحرير الإنسان من كل صيغ الطاغوت والصنمية والاستلاب.

هناك ظاهرة التعامل مع (الآخر) التي تمثل الوجه الآخر لحركة الفتح، وهي تمس إحدى القضايا الأكثر أهمية في اللحظات الراهنة فيما يسمى بالنظام العالمي الجديد، أو الموحد، وإشكالية حقوق الإنسان، ولذا سنقف عندها قليلاً لمتابعة بعض المقارنات.

في أعقاب فتح خيبر من العام السابع للهجرة وضع الفاتحون أيديهم على ملفات من أسفار العهد القديم وجاءوا بها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. كان بمقدوره وهو المنتصر على فئة من الخصوم ما وجدت فرصة مشروعة أو غير مشروعة إلا سخرتها لتدمير الإسلام والمسلمين، والقضاء على رسولهم ودولتهم أن يأمر بإحراقها، لكنه صلى الله عليه وسلم ما لبث أن أعاد إلى اليهود أسفارهم دون أن يمسها بأذى.

إسرائيل ولفنسون، الباحث اليهودي المصري، يشير في رسالة للماجستير عن تاريخ العلاقات اليهودية الإسلامية في جزيرة العرب، إلى هذه الواقعة بإعجاب، ويقول إن اليهود لا يزالون يشيرون بالبنان إلى سماحة نبي الإسلام وتفوقه على كل إغراءات التعصب فيما لم تفعله النصرانية في تاريخها كله وهي تكتسح خصومها [7].

يمكن مقارنة هذا بما فعلته محاكم التحقيق والكنيسة الكاثوليكية في الساحة الأندلسية إزاء التراث الإسلامي زمن انتصار فرديناند وإيزابيلا وسقوط غرناطة، آخر المعاقل الإسلامية هناك. لقد كانوا يصدرون أوامرهم بجمع هذا التراث، دينياً أو غير ديني، ويركمونه أكداساً في الساحات العامة في قرطبة وأشبيلية وطليطلة وغرناطة لكي يشعلوا فيه النار قبالة جماهير المسيحيين التي كانت تستدعى لمشاهدة ما سمته الكنيسة بـ "أعمال الإيمان".

وثمة إحصائية تشير إلى أنه لم يتبق من هذا التراث الذي بلغ ما يقرب من ثمانمئة ألف سفر، سوى ثمانية آلاف وضعت في أقبية الاسكوريال في مدريد، وهناك لاحقتها النار فأحرقت منها ستة آلاف أخرى، حيث لم يتبق اليوم سوى ألفي مخطوط من ذلك التراث الخصب الذي غطى سائر فروع المعرفة الإنسانية والعلمية [8].

في عصر الراشدين رضي الله عنهم كانت قوات الفتح تنطلق إلى جبهات القتال وهي تحمل أوامر صارمة من خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم بألا تغدر أو تحرق أو تخرّب، وبأنها ستمر على رهبان قد انعزلوا في صوامعهم فلا تروعهم أو تعتدي عليهم. أوامر حذرتها من قتل المسالمين وإرهاب النساء والشيوخ والأطفال، بل حتى من قطع الأشجار وإتلاف الزرع والضرع [9]. لقد كان قتالاً متحضراً بمعنى الكلمة، قتالاً ضبطته قيم الدين الآتي من عند الله، فلم يرفع السيف، وهو يلاحق السلطات الباغية، قبالة كل الذين لم يمارسوا العدوان، لقد جاء المسلمون لتحريرهم لا لقتلهم.

ونحن نجد، قبالة هذا التعامل الإنساني العادل والصارم، تجاوزاً لكل الاعتبارات الإنسانية والأخلاقية في الممارسات القتالية الغربية، فهي من أجل أن تحقق الانتصار تبيح لنفسها كل أسلوب ومعظمنا يذكر ما فعلته أمريكا باليابان بعد إذ أدركت قدرة الأخيرة واستعدادها لإدامة الحرب العالمية الثانية لسنوات عدة أخرى بسبب إمكاناتها القتالية والتكوين الأرخبيلي لمستعمراتها. فما كان من أمريكا إلا أن ضربت اثنتين من أكبر المدن اليابانية: هيروشيما وناكازاكي بقنبلتين ذريتين دونما أي تمييز بين مقاتل ومسالم، بين رجل أو شيخ أو طفل أو امرأة، ودونما أي اعتبار للمظاهر الحضارية.

السير (توماس أرنولد)، المستشرق الإنجليزي المعروف، عكف أربعين سنة على تأليف كتابه (الدعوة إلى الإسلام) [10]، وتابع مفردات انتشار الإسلام وتعامله مع المغلوب على مدى ثلاثة عشر قرناً ونصف، مستمداً مادته من أدق المصادر التي تنبيء بها تهميشاته الغنية، وهو يقدم في كتابه هذا استنتاجات غزيرة قد يكفي منها استنتاج واحد يقول: إن تاريخ الدعوة الإسلامية لم

يسجل منذ لحظاتها الأولى وحتى زمن الانتهاء من تأليف الكتاب في الربع الأخير من القرن الماضي حالة واحدة أكره فيها غير المسلم على اعتناق الإسلام [11].

هذا بينما أرغمت السلطة والكنيسة الإسبانيتين شعباً بكامله يبلغ تعداده أكثر من مليوني وأربعمئة ألف على التنصر أو الهجرة أو القتل في واحدة من أبشع صيغ التعامل مع المغلوب في تاريخ الإنسان [12].

هناك ـ ثالثاً ـ ما يمكن تسميته بالأممية الإسلامية التي شهدها هذا التاريخ. لقد منحت كل الشعوب والجماعات التي انضوت تحت مظلة هذا الدين فرصتها في الحياة والتحقق والتعبير عن الذات. لقد كان المجال مفتوحاً بمعنى الكلمة، حيث سمح حتى للعبيد والمماليك أن يواصلوا الصعود إلى فوق ويشكلوا دولاً، بل إن غير المسلمين أنفسهم منحوا حقهم المشروع في المجالين المدني والديني على السواء، فليس ثمة يهودي أو مسيحي أو مجوسي أو بوذي أو صابئي لم يجد الطريق مفتوحاً أمامه للتعبير عن ذاته وقدراته، وممارسة حرياته الدينية، وأخذ موقعه المناسب في نسيج الحياة الاجتماعية أو دوائر الإدارة والمال.

إن هذه الأممية انفتحت على سائر صيغ التعددية العرقية والدينية والمذهبية واللونية والطبقية، فلم تبن إزاء أي منها سداً أو تحول بينها وبين الصعود، وهي أممية تختلف في أساسها عن الأممية الماركسية التي سعت ـ ابتداء ـ وبحكم قوانين التنظير الصارمة، إلى إلغاء التنوع، ومصادرته، وإلى تحقيق وحدة قسرية ما لبثت أن تأكد زيفها وعدم القدرة على تنفيذها تاريخياً [13]. وبمجرد إلقاء نظرة على خارطة الاتحاد السوفياتي حتى قبل حركة البريسترويكا والرفض المتصاعد الذي جوبهت به الأممية الماركسية من قبل حشود الأقوام والشعوب التي تنتمي إلى أصول وبيئات متنوعة، ومقارنة هذا بما شهده التاريخ الإسلامي من تبلور كيانات إقليمية متغايرة في إطار وحدة عالم الإسلام وثوابته وأهدافه المشتركة، يتبين مدى مصداقية المعالجة الإسلامية لهذه المعضلة.

ثم إن تاريخنا الحضاري صاغ نمطاً من المجتمعات لم تشهده ولن تشهده سائر التجارب الاجتماعية الأخرى في الماضي والحاضر.. وليس هذا كلاماً يقال وإنما هو أمر متحقق بحكم الشواهد الرقمية والإحصائية التي لا تقبل مماحكة ولا جدلاً، فان المجتمعات الإسلامية ظلت حتى في لحظات الانكسارات السياسية والعسكرية والحضارية، أقل المجتمعات إدماناً للمخدرات، وتعاطياً للحشيش والأفيون وسائر المغيبات الأخرى.. أقل المجتمعات شذوذاً جنسياً وهروباً جماعياً، ودماراً أسرياً، وإقبالاً على الانتحار.. أقلها تبذلاً وتهتكاً واغتصاباً.. أقلها في معدلات الجريمة على مستويي النوع والكم، وأقلها كذلك في رؤيتها التشاؤمية للحياة وفي منظورها العبثي للوجود والذي يصل أحياناً إلى حدّ رفض كل الثوابت والمؤسسات الحضارية والروحية والاجتماعية والدينية في تاريخ الإنسان.

إنها حضارة تعكس موقفاً إيمانياً توحيدياً من الكون والعالم والإنسان على المستويين المعرفي والسلوكي، كما إنها تنطوي على أقصى حالات التوازن بين الثنائيات التي اصطرعت وتقاتلت في معظم التجارب الاجتماعية والحضارية الأخرى، والتقت وتصالحت ها هنا في حضارة الإسلام: الوحي والوجود.. الإيمان والعقل.. الظاهر والباطن.. الحضور والغياب.. المادة والروح.. القدر والاختيار.. الضرورة والجمال.. الطبيعة وما وراءها .. التراب والحركة.. المنفعة والقيمة.. الفردية والجماعية.. العدل والحرية.. اليقين والتجريب.. الوحدة والتنوع.. الإشباع والتزهد.. المتعة والانضباط.. الثبات والتطور.. الدنيا والآخرة.. الأرض والسماء.. والفناء والخلود.

وهو تاريخ مترع بالإبداع الحضاري.. بالعمل المتواصل والإصرار على الكشف والترقي والإتقان تحت مظلة الحديث النبوي الشريف: (إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فاستطاع ألا تقوم حتى يغرسها فليغرسها فله بذلك أجر) [14]. والحديث الشريف: (إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه) [15]. ومنظومة الآيات القرآنية المعنية باستخلاف الإنسان في الأرض وتسخير العالم لمطالبه وقدراته [16].. الأمر الذي قاد هذه الحضارة إلى إيجاد تقاليد المختبر ووضع الأسس الأولى للعلم الصناعي (التكنولوجيا).

وبسبب من ارتباط هذا الإنجاز الحضاري بالمنظور الديني للمسلم فإنه حاول بإخلاص أن يوظف خبرته وكشوفه للإنسان أياً كان موقعه.. لقد رفض الأنانية والاحتكار المعرفي الذي مارسه الغربيون ولا يزالون تأسياً بأجدادهم اليونان ورموزهم الميثولوجية، وفتح صدره وعقله وأبوابه ومؤسساته وجامعاته لطالبي العلم والمعرفة من كل ملة أو بيئة أو دين، تشهد على ذلك الجامعات الأندلسية في قرطبة وغرناطة وأشبيلية مع المبتعثين من رجال الكنيسة النصرانية.. الذين ساهموا في نهوض أوروبا كرة أخرى.

تمهيد
ضوابط ومعايير أساسية في منهج كتابة التاريخ الإسلامي

عندما نتحدث عن منهج لكتابة التاريخ الإسلامي فإن علينا أن نضع في الحسبان نمطين من المنهجية: عامة وخاصة.

فأما أولاهما فتتعلق بمنهج كتابة البحث التاريخي، سواء في الدائرة الإسلامية أم خارجها، إننا هنا بإزاء تقنيات ذات طابع عالمي، أعانت على تكوينها وتنميتها خبرات الأمم والجماعات والشعوب، وكان لحضارتنا دور بارز في تشكيلها وإغنائها. وبمرور الوقت أصبحت أشبه بعرف عالمي متفق عليه في سائر الدوائر الأكاديمية، بحيث إن أي بحث في التاريخ، أو أية رسالة جامعية، لن تستكمل شروطها المقبولة إن لم تلتزم بمطالب هذا المنهج الذي يعرفه جيداً التدريسيون والطلبة الجامعيون على السواء، والذي يتضمن عدداً من الحلقات المتماسكة التي يأخذ بعضها برقاب بعض، والتي لا يمكن تجاوز إحداها، بأية حال، لأن ذلك سيعني خللاً ما في طريقة جمع وتركيب المادة التاريخية حول هذا الموضوع أو ذاك.

إن اختيار الموضوع، بعد تنفيذ قراءات ودراسات شاملة في دوائره المباشرة وغير المباشرة، وترتيب قائمة المصادر والمراجع التي تغذيه بمادتها التاريخية، وتصميم خطة بحث مقنعة يقوم عليها المعمار التركيبي للبحث، ثم البدء بجمع المادة وفق الشروط المعروفة، وفرزها وفق سياقاتها النمطية، والتحوّل لتركيب المادة التاريخية وصولاً إلى استكمال الجوانب التكميلية الأخرى من مقدمة وخاتمة وقائمة مصادر ومراجع إلى آخره. هذه جميعاً خطوات منهجية عامة تلزم كل محاولة للبحث في التاريخ، إسلامياً كان أم أوروبياً أم صينياً.. هنا حيث لا يكون للخصوصيات التاريخية تأثير ما على تقنيات المنهج الذي يبدو، كما لو كان أداة عمل محايدة، يمكن توظيفها للبحث في أي حقل من حقول المعرفة التاريخية.

في هذا السياق قدمت الكثير من المحاولات بدءاً من محاولة الدكتور أحمد شلبي المعروفة:"كيف تكتب بحثاً أو رسالة"وانتهاء بما تقوم به أقسام التاريخ في الجامعات المختلفة؛ من إعداد مؤلفات خاصة بالمنهج، لكي تدرس على طلبتها، في هذه المرحلة أو تلك من مراحل الدراسة.

لكننا إذا انتقلنا إلى النمط الخاص لكتابة التاريخ الإسلامي؛ أي إلى الضوابط والمعايير والشروط التي يتحتم توافرها لدى الباحث في هذا التاريخ، مضافة على أوليّات المنهج وتقنياته العامة المتفق عليها، فإننا يجب أن نتريث قليلاً.

أولاً: لأن ضوابط خصوصية كهذه لم تأخذ حظاً كافياً من العناية، ولم يكتب فيها بما يوازي حجم الأهمية البالغة التي تتميز بها.

وثانياً: لأن هذا القليل الذي كتب لم يتح له في أغلب الأحيان أن يتجاوز حدوده التنظيرية صوب التطبيق، والمطلب الأكثر إلحاحاً هو تنفيذ هذه الشروط في الساحة التاريخية الإسلامية، لكي تتحقق المقاربة الأكثر خبرة ونضجاً واكتمالاً للواقعة التاريخية.

ثم إن علينا ألا نغفل عن ملاحظة لا تقل أهمية، هي أن منهج البحث في التاريخ الإسلامي نفسه قد يأخذ سياقين أساسيين، يتطلب كل منهما شروطه وضوابطه الخاصة، فضلاً عما يمكن وصفه قاسماً مشتركاً أعظم لكل مجالات البحث في التاريخ الإسلامي.

فأما السياق الأول فيتمثل في دراسة واقعة إسلامية ما.. ظاهرة من الظواهر.. حدث من الأحداث.. دولة أو تشكيل سياسي.. معطى ثقافي أو حضاري.. شخصية من الشخصيات.. معركة أو معاهدة.. أو متابعة للعلاقات الخارجية بين هذا الكيان أو ذاك، إلى آخره. بعبارة أخرى، إن معظم الأبحاث التي تكتب عن تاريخ الإسلام، بما فيها سيول رسائل الدبلوم والماجستير والدكتوراه، تنحو هذا المنحى، وتجد نفسها، بحكم مطالب المنهج، تتحدد بمسائل معينة ذات حدود زمنية، أو مكانية، أو موضوعية، وإلا انساح الجهد المنهجي على مساحة واسعة فعانى من الفضفاضية والتسطح، وفقد قدرته على التمركز والإيغال العمقي لمتابعة الواقعة والوصول إلى جوهرها.. إلى مكوناتها ومقوماتها وخصائصها الأساسية؛ أي التحقق بمقاربتها بشكل أفضل.

إلا أن السياق الثاني هو الذي يهمنا في هذه الصفحات.. السياق الذي ينطوي على كتابة تاريخ الأمة الإسلامية على مداه في الزمن، والمكان، والمعطيات، والذي يتطلب منهجاً في العمل، يقدر على ضبط محاولة معقدة، وشاملة، وممتدة كهذه، قد لا يكون بمستطاع فرد، أو مجموعة مؤرخين، بل قد لا يكون بمقدور مؤسسة علمية أو أكاديمية واحدة، أن تنفذها بالشكل الصحيح.

ويقيناً، فإن بعض مواصفات المنهج الذي تقتضيه الأبحاث المحددة في التاريخ الإسلامي، فضلاً على التقنيات المنهجية العامة المتفق عليها عالمياً، ستغذي هذا المنهج الذي يستهدف كتابة، أو إعادة كتابة تاريخ الأمة الإسلامية، لكن يبقى بعد هذا كله، أو قبل هذا كله، مجموعة من الشروط والمعايير والضوابط التي يتحتم بلورتها والاقتناع بها، لكي يكون منهج العمل صالحاً تماما للبدء بخطوة كهذه، تستهدف عرض وتركيب المادة التاريخية الإسلامية كما تشكلت - بالفعل - في الزمان والمكان، لا كما يراد لها أن تكون.

والكمال لله وحده.. ومحاولة استعادة معطياتنا التاريخية كما تشكلت بالفعل، بدقائقها وتفاصيلها، أمر ليس بمستطاع الإنسان، لا سيّما وأنه يتعامل مع مادة تنضوي تحت دائرة العلوم الإنسانية لا العلوم المنضبطة (Exact Sciences) كبعض العلوم الصرفة والتطبيقية.

ويتعامل - أيضاً - مع وقائع يفصل بينها وبين الباحث حاجز الزمان والمكان، هذا إلى أن الرواية التاريخية القادمة إلينا من مظانها الأولى ليست - في كل الأحيان - أمراً يقينياً لكي نقيم عليه بنيان المعمار التاريخي، بل إننا قد نجد ما هو نقيض هذا أحياناً سيولاً من الروايات التي تتطلب قدراً من الصرامة النقدية لرفضها أو قبولها، فيما سبق وإن نبّه إليه ابن خلدون في"المقدمة"، والقاضي أبو بكر بن العربي في"العواصم من القواصم"وغيرهما ممن انتبهوا إلى ما تضمنته هذه الروايات من"احتمالية"قد تصل - بتعبير الطبري في مقدمة تاريخه المعروف - حدّ الاستشناع الذي يصدم القارئ أو السامع ويدفعه إلى عدم الاستسلام للرواية التاريخية.

ها نحن إذن بإزاء ثلاث طبقات منهجية يجب اجتيازها وصولاً إلى"الحالة"الملائمة للتعامل مع التاريخ الإسلامي. وإذا كانت الطبقة الأولى، بتقنياتها المنهجية العالمية المتفق عليها، معروفة تماماً، وإذا كانت الطبقة الثانية قد تلقت بعض المحاولات على مستويي التنظير والتطبيق، فإن المعضلة تتبدى في الطبقة الثالثة، والأكثر أهمية، تلك التي تعنى بتصميم الشروط والضوابط والمعايير التي لا بدّ من الأخذ بها، إذا أردنا فعلاً أن نستعيد تاريخنا الإسلامي.. أن نكتب، أو نعيد كتابة تاريخ أمة إسلامية لا أمريكية أو روسية أو صينية أو أنجلوسكسونية أو لاتينية!

ستكون الصفحات التالية"مقترحات"وليست صيغاً نهائية على هذا المستوى المنهجي الثالث، والأكثر أهمية، بسبب من ارتباطه بالمنظور الشامل لحركة التاريخ، وستتضمن عدداً من الضوابط

والمعايير التي يمكن أن يضاف إليها الكثير فيما بعد، كما يمكن أن ينخل ويصفى منها ما يخرج عن دائرة الضرورة.

إنها أشبه بموجهات عمل منهجية، تستهدف حماية أية محاولة جادة لكتابة التاريخ الإسلامي، أو إعادة كتابته، من الجنوح أو الانحراف، أو التزوير والتزييف، فيما يخرج وقائع هذا التاريخ، وطرائق تشكله وصيرورته، عن بيئتها الحقة، ويعيد تركيبها في بيئات وأنساق غربية هجينة، من شأنها أن تصد المقاربة عن المضي إلى هدفها بالصيغة العلمية المطلوبة، فيما هو نقيض المنهج ابتداء.

أولاً: هناك ـ قبل أي أمر آخر ـ ضرورتان أساسيتان لا يمكن ـ بدون الأخذ بهما ـ البدء من النقطة الصحيحة. أولاهما: أن يكون الباحثون على إلمام مناسب بملامح التفسير الإسلامي للتاريخ البشري، والتي تضع تحت أيديهم مجموعة قيمة من الضوابط التصورية التي لا يمكن فهم التاريخ الإسلامي بدون هضمها وتمثلها. إن التفسير الإسلامي، وهو يسعى وفق منهجه الخاص للكشف عن قوانين الحركة التاريخية وسننها على مستوى العالم، يضع في الوقت نفسه منظومة صالحة من القيم التي تفسر تاريخ الإسلام نفسه، بما أن الإنسان في كلتا الحالتين هو رحى التاريخ وقطبه، وبما أن السنن التي تعمل عملها في نسيج الحركة التاريخية هي نفسها سواء عملت على مستوى التاريخ البشري أم الإسلامي.

أما الضرورة الثانية: فهي أن يكون الباحثون على وعي مشترك بخصائص التاريخ نفسه، ليست الخصائص الجزئية التفصيلية، وإنما تلك التي تمثّل امتداداً أكبر في الزمن والمكان، وتمنح هذا التاريخ خصوصياته المؤكدة التي تميّزه عن تواريخ الأمم والجماعات والشعوب. ولن يناقش أحد في أن تاريخ الإسلام يحمل ميزات خاصة كهذه بما أنه ـ من بين عوامل عدة أخرى ـ نتاج لقاء حميم بين الوحي والوجود.

إن الأخذ بهاتين الضرورتين يمكن أن يحمل معه الإفادة القصوى من الحدين الإيجابي والسلبي للمسألة في إطارها المنهجي. فأما الحدّ الإيجابي فهو إعانة الباحثين على إدراك أعمق لوقائع هذا التاريخ وسبل تكوينه. وأما الحدّ السلبي فهو منع هؤلاء الباحثين من شتات الأمر، والتبعثر في كل اتجاه، بل من التصادم والتضارب أحياناً، في التصورات والتحليلات، وبالتالي في النتائج التي سيتمخض عنها العمل، الذي سيغدو ـ رغم ما ينطوي عليه من بذل وعناء ـ ضرباً على غير هدى، ولن يأتي بالنتيجة المتوخاة من تقديم نسيج متوحد لوقائع التاريخ الإسلامي مقارباً قدر الإمكان لصيرورة هذا التاريخ وقوانين تشكله.

ثانياً: تحقيق قدر من التوازن بين دراسة الجوانب السياسية ـ العسكرية، وبين فحص وتحليل الجوانب الحضارية، مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة أن ينظر إلى المعطيات الحضارية بوصفها أجزاء متفرقة تنتمي إلى كل أوسع، يتضمنها جميعاً ويمنحها معنى وهدفاً.

وليس من الضروري، بصدد هذه النقطة، أن يقف الباحثون عند سائر التفاصيل والجزئيات التي تعج بها مصادرنا القديمة، وبخاصة فيما يتعلق بالجوانب السياسية والعسكرية من تاريخنا، ليس من الضروري أن يقع الباحث أسير هذا الحشد الزاخر من النصوص، ولا بدّ له ـ إذن ـ من أن يتجاوز الجزئيات إلى الكليات، والوقائع الصغيرة إلى الدلالات الخطيرة، ولا يقف عند حدود النص أو الواقعة بل يتعداها إلى معناها العميق ودلالاتها الموحية، وحينذاك سيقدر على تحقيق عملية الاختزال والتركيز، إذ إن كل مجموعة من التفاصيل والجزئيات تندرج تحت هذا المعنى أو ذاك، وتمنحنا هذه الدلالة أو تلك، في سياق الحركة التاريخية الأكبر حجماً، ومن ثم تغدو هذه

الجزئيات عبارة عن مواد كمية، أو نماذج متشابهة، يمكن اعتماد عدد محدود من عيناتها للتوصل إلى الصيغة البنائية الأكبر للواقعة التاريخية، وبالتالي التخلص من ركام التفاصيل الذي يثير الإرباك في ذهن القارئ أكثر مما يحقق من سيطرة على الحركة التاريخية وتفهم لصيرورتها.

ثالثاً: تحقيق قدر من التوازن بين العرض الأكاديمي الصرف للوقائع التاريخية، سياسية وحضارية، وبين اتخاذ مواقف فلسفية، أو تصورية، لتفسير هذه الوقائع، وتبيّن عوامل تكوينها ومؤشرات مساراتها وحصيلة مصائرها، شرط أن تتدرج هذه المواقف جميعاً في رؤية نوعية متجانسة، وتلتزم الحدّ الأدنى المشار إليه من الأسس والمواضيع المستمدة من خامة التاريخ الإسلامي نفسه، من صميم نسيجه، غير المقحمة عليه من الخارج.. فلا تتخذ إحداها التفسير المادي منطلقاً لها، بينما تنحو الأخرى نحو المثالية أو الحضارية أو الروحية، وإنما تسعى هذه المواقف قدر الإمكان إلى اعتماد أكثر التصورات انسجاماً وتناغماً مع حركة التاريخ الإسلامي وإيقاعه، وأشدها قدرة على استبطانه وتفسيره.

رابعاً: تقديم عروض تاريخية متوازية زمنياً بين ما كان يجري في مرحلة ما من مراحل التاريخ الإسلامي، وما كان العالم المحيط يشهده في المرحلة، ذاتها من أحداث، من أجل تكوين نظرة شمولية لدى الدارس أو القارئ، تمكّنه من فهم طبيعة العلاقات بين الإسلام والعالم الخارجي، من خلال تحقيق قدر من السيطرة على ما كان يحدث في المرحلة التاريخية - الزمنية الواحدة.

خامساً: هل يتحتم إعادة تقسيم الفترات الزمنية لمراحل التاريخ الإسلامي، في ضوء المعطيات الجديدة لهذا المنهج، وتجاوز، أو تعديل، الصيغ التقليدية لهذا التقسيم، والتي غدت لطول أمدها ولشدة تكرارها والأخذ بها، مسلمات لا تقبل نقضاً ولا جدلاً؟

نعم.. أغلب الظن.. لا سيّما إذا تذكرنا وحدة الحركة التاريخية، وصيرورتها المتواصلة، وامتدادها المستمر إلى نسيج الأمم والشعوب الإسلامية بعيداً عن التبدل الفوقي في الأُسر والنظم والحكام.. هناك حيث تتحقق التبدلات التاريخية وفق معادلات زمنية تختلف في الأساس عن معادلات التبدل في الدول والنظم والسياسات.

وهكذا يبدو ضرورياً اعتماد مقاييس التغيّر النوعي في الحركة التاريخية بين مرحلة ومرحلة، وعصر وعصر، وعلى سائر المستويات السياسية والعقيدية والحضارية، أي أن التقسيم الزمني للمراحل التاريخية يجب ألا ينصب على المتغيرات الفوقية بل يمتد إلى قلب المجتمع في تمخضه وتحوّله الدائمين.

أما على المستوى المكاني فمن الأفضل اعتماد الوحدات الحضارية المتنوعة ضمن إطار وحدة الحضارة الإسلامية، هذه الوحدات المتميزة التي قد تشهد أكثر من كيان سياسي وقد تمتد إلى أكثر من بيئة جغرافية أو إقليم.

سادساً: الأخذ بأسلوب نقدي رصين في التعامل مع الروايات التي قدمتها مصادرنا القديمة، وعدم التسليم المطلق بكل ما يطرحه مؤرخنا القديم، وإحالة الرواية التاريخية، قبل التسليم النهائي بها، على المجرى العام للمرحلة التاريخية، لمعرفة هل يمكن أن تتجانس في سداها ولحمتها مع نسيج تلك المرحلة؟ هذا فضلاً على ضرورة اعتماد مقاييس ومعايير النقدين الخارجي والباطني، وصولاً إلى قناعة كافية بصحة الرواية.

ويمكن الإفادة في مجال النقد الخارجي - إلى حدّ ما - من علمي (مصطلح الحديث) و(الجرح والتعديل)، اللذين مورسا على نطاق واسع في عمليات تمحيص الأحاديث النبوية، ومن كتب التراجم الغنية الخصبة. فما من أمة في الأرض عنيت بتمحيص مصادر أخبارها وتاريخها كالأمة

الإسلامية، فهناك تراجم لعشرات الآلاف من الرجال أسهموا جميعاً في تقديم الأحاديث والأخبار والروايات التاريخية، التي لا يمكن توثيقها والأخذ بها إلا بعد فحص أولئك الرجال الذين تناقلوها. ومن ثم فإن دراسة التاريخ الإسلامي دراسة جادة تستلزم - بالضرورة - دراسة هذا الموضوع الخطير لكي تقوم الأعمال التاريخية معتمدة على أوثق المصادر وأدق الأخبار، ومنقحة من حشود الدسائس والأباطيل، وسيل الروايات التي نفثتها القوى المضادة في جسد تاريخنا المتشابك الطويل.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى الملاحظة القيّمة التي أبداها محب الدين الخطيب حول هذه النقطة، فهو يشير إلى أن تاريخ الطبري"لا يمكن الانتفاع بما فيه من آلاف الأخبار إلا بالرجوع إلى تراجم رواته في كتب الجرح والتعديل. وأن كتب مصطلح الحديث تبيّن الصفات اللازمة للراوي، ومتى يجوز الأخذ برواية المخالف.. وأن العلم بذلك من لوازم الاشتغال بالتاريخ الإسلامي. أما الذين يحتطبون الأخبار بأهوائهم، ولا يتعرفون إلى رواتها، ويكتفون بأن يشيروا في ذيل الخبر إلى الطبري، رواه في صفحة كذا من جزئه الفلاني، ويظنون أن مهمتهم انتهت بذلك، فهؤلاء من أبعد الناس عن الانتفاع بما حفلت به كتب التاريخ الإسلامي من ألوف الأخبار" [17].

والطبري نفسه يقول في مقدمة كتابه عبارته المعروفة:"فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين، مما يستنكره قارؤه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً صحيحاً، ولا معنى في الحقيقة، فليفهم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا وإنما أتي من بعض ناقليه إلينا، وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدي إلينا" [18].

سابعاً: يقابل هذا ضرورة الاعتماد في بناء البحث التاريخي على الواقعة نفسها، دون الوقوع في مظنة اعتماد هياكل مرسومة ووجهات نظر مصنوعة سلفاً، ومحاولة تطويع الوقائع وإرغامها على الانسجام مع هذه الهياكل والوجهات حتى ولو أدى هذا إلى تشويه ملامح الواقعة التاريخية، أو إعادة تركيبها، لكي تنسجم والأطروحات المسبقة، مما نجده واضحاً - على سبيل المثال - في الدراسات التي تنطلق من المفهوم المادي في تفسير التاريخ، الأمر الذي أوقعها في حشد من الأخطاء والتناقضات.

ونحن نجد هذا - مثلاً - في موقفهم من حركة الرسول صلى الله عليه وسلم "فبعضهم يرى أن المجتمع العربي [في مكة والمدينة] شهد بداية تكوين مجتمع يمتلك الرقيق، بينما يرى (بيجو لفسكايا) أن القرآن [الكريم] يشعر بتركز مرحلة ملكية الرقيق، ويذهب مع (بلاييف) إلى أن المرحلة الإقطاعية هي من آثار اتصال العرب بالشعوب الأخرى. هذا ويرى آخرون أن المجتمع الإقطاعي بدأ بالتكوّن فعلاً، ومنهم من يرى أن الإسلام يلائم مصالح الطبقات المستغلة الجديدة من ملاك وأرستقراطية الإقطاع مثل (كليموفيج)، ومنهم من يراه في مصلحة أرستقراطية الرقيق فقط، في حين أن البعض مثل (بلاييف) يرى أن الإسلام، المتمثل بالقرآن، لا يلائم المصالح السياسية والاجتماعية للطبقات الحاكمة، فلجأ أصحابه إلى الوضع في الحديث لتبرير الاستغلال الطبقي الجديد. وفي حين أن بعضهم يقول إن الأرستقراطية وحّدت القبائل العربية لتحقيق أغراضها، ويقول غيرهم إن القبائل كانت تتوثب للوحدة فجاء الإسلام موحَّدا يعبّر عن ذلك التوثب. ويضطرب الموقف من نشأة الإسلام ذاته، فبينما يدعي (كليموفيج) أن محمداً صلى الله عليه وسلم واحد من أنبياء عدة ظهروا وبشروا بالتوحيد وأرادوا توحيد القبائل، ويذهب (تولستوف) إلى نفي وجود النبي العربي، ويعتبره شخصية أسطورية. وبينما يعترف البعض بظهور الإسلام، يذهب (كليموفيج) إلى أن جزءاً كبيراً منه ظهر فيما بعد، في مصلحة الإقطاعيين، ونسب أصله إلى فعاليات معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم. وتجاوز (تولستوف) إلى أن الإسلام نشأ عن أسطورة

صنعت في فترة الخلافة لمصلحة الطبقة الحاكمة، وهي أسطورة مستمدة من اعتقادات سابقة تسمى الحنفية [19].

ثامناً: يجب ألا يقع الباحثون تحت وطأة المواضعات المعاصرة، في سائر مناحي الحياة البشرية: السياسية والاقتصادية والأخلاقية والروحية والاجتماعية؛ لأن هذا من شأنه أن يصبغ رؤيتهم للتاريخ الإسلامي بألوان تستمد تركيبها من واقع عصرنا الراهن، الأمر الذي قد يفسد موضوعية الرؤية، وبالتالي يصد المؤرخ عن الوصول إلى كنه الوقائع التاريخية التي قد لا تمت بصلة إلى معطيات القرن العشرين. صحيح إن على المؤرخ أن يستفيد من كل ما يقدمه هذا القرن من علوم وأدوات موصلة أو مساعدة على كشف الحقيقة التاريخية، ما كان بميسور مؤرخنا القديم أن يحظى بعشر معشارها. لكن الاعتماد على هذه العلوم - وأكثرها ميداني أو تجريبي - للإعانة على كشف الواقعة التاريخية شيء، والتأثر بفلسفة العلم الظنية التخمينية، وما أحدثته من نتائج سيئة في عالمي النفس والمجتمع، في ميداني الضمير والسلوك، شيء آخر، قد يجعل المؤرخ أسير مواضعات زمنية نسبية متغيرة تفرض عليه نمطاً من التفكير في تعامله مع حشود الوقائع التاريخية، فلا يراها كما يوجب البحث الموضوعي أن يراها، وإنما يقوم - إذا صح التعبير - بعملية تمرير لهذه الوقائع من خلال تلك المواضعات، فما تلبث حينذاك أن تفقد لونها الأصيل وملامحها الخاصة وشخصيتها المستقلة، لكي تقتبس ألوان هذه المواضعات وملامحها وخطوطها وتضيع.

تاسعاً: حيثما اكتشف تناقض حاد بين التجربة التاريخية الواقعة وبين النص أو الرواية التاريخية، تحتم اعتماد التجربة الأكثر ثقلاً وتحققاً وإقناعاً، والأشد تلاؤماً مع الصيرورة التاريخية نفسها.

وعلى سبيل المثال، فقد جابهت الدولة الإسلامية في صدر الخلافة الراشدة أخطر التجارب في تاريخها: الحركة المضادة المعروفة بالردة، مجابهة عسكرية ومصيرية حاسمة مع نظم العالم القديم القائمة يومذاك.. تحديات حضارية دائمة تتطلب استجابات ناجحة باستمرار.. لقد كانت الأمة الإسلامية أمام امتحانها العسير، وكان عليها أن تنجح أو أن تنتكس، ولقد نجحت في نهاية الأمر على المستويات الثلاثة.

وحركة التاريخ الثقيلة هذه، ما كان لها أن تتحقق هذا التحقق لو كانت الأمة الإسلامية، والدولة الجديدة، تعاني في قيادتها العليا انشقاقاً خطيراً، كما حاولت بعض الأخبار أن تصوّر، إن التجربة أكثر إقناعاً - ولا ريب - من مجرد النصوص الإخبارية التي لا مردود لها على مستوى الفعل التاريخي إزاء التحديات الكبرى.

إننا نرى أيضاً - وعلى سبيل المثال - كيف أن الفتوحات الإسلامية قطعت أشواطاً واسعة في عهد الخليفتين الأولين والسنين الأولى من عهد الخليفة الثالث رضي الله عنهم ثم ما لبثت أن توقفت فترة من الزمن لكي تعود فتستأنف قدرتها على الإنجاز في عهد معاوية. وأننا لنرى - أيضاً - كيف لم يتقدم الأمويون في خلافة عبد الملك أو سليمان - فيما عدا مجازفة القسطنطينية - بينما فتحوا المشارق والمغارب في خلافة الوليد.

إن الوقائع التاريخية المنظورة هنا تشير إلى أن هناك قانوناً يفسّر لماذا عبر هذا المدى الزمني القصير نسبياً، تحققت ظاهرة الفتح مرتين، وتوقّفت مرتين، والجواب، إزاء الإنجازات التاريخية الكبرى، يكمن - غالباً - في وحدة الأمة ووحدة قيادتها وفي تجمّع طاقاتها، في مرحلة ما من مراحل التاريخ، وقدرتها على صنع الإنجاز الكبير.

أما ما ذكرته حشود الروايات والأخبار التي تنوقلت ودوّنت بعد عشرات العقود من هذا التحقق التاريخي المنظور، والتي تقدم معطياتها باتجاه مضاد: التفتت والتطاحن والتمزق وصراع المصالح والفتن والأهواء، فإنها لا يمكن أن تصمد أمام ثقل الواقعة التاريخية نفسها.

عاشراً: سيكون من فضول القول التأكيد على ضرورة التنويع في اعتماد المصادر القديمة ما بين كتب التاريخ العام، والحوليات، وتواريخ الدويلات والأقاليم والمدن، وكتب الخطط، والجغرافيا والرحلات، والتراجم والسير والطبقات، والفقه، إلى آخره؛ لأن إغناء الجانب الحضاري خاصة في التاريخ الإسلامي لا يتحقق إلا بهذا التنويع، ولأن مقابلة الروايات والنصوص ومناقشتها وصولاً إلى الحقيقة التاريخية، لا يتأتى إلا بالانفتاح على هذا الحشد الزاخر من إنماط المصادر التي ترفد العمل التاريخي من مناح شتى.

أحد عشر: وسيكون من فضول القول - كذلك - التأكيد على ضرورة اعتماد منهج أو أسلوب البحث العلمي الحديث وطرائقه ومعطياته المتعارف عليها عالمياً - والتي ألمحنا إليها في بدء هذه الصفحات - والتي غدت أشبه بالبداهات التي لا تقبل نقضاً ولا تحويراً [20]، وهي في حقيقتها إرث إنساني مفتوح أسهمت في صنعه وإغنائه شتى الأمم ومختلف الحضارات، وكان لحضارتنا الإسلامية دور بارز فيه [21].

إن هذه الطرائق والمعطيات التي تبدأ بوضع خطة البحث وتنتهي بتنظيم فهارسه مروراً بتحليل المصادر والمراجع، وتجميع المادة، وتصنيفها ونقدها، وتركيب المادة التاريخية، إلى آخره.. فيما يمكن تسميته بتقنية البحث، إنما تمثل الحدّ الأدنى الملزم والمتفق عليه بين سائر الباحثين، هذا إلى جانب أنها لا تعدو أن تكون أداة حيادية، بوصفها وسيلة تقنية صرفة لخدمة البحث التاريخي في آفاقه وميادينه كافة.

اثنا عشر: ولا بد من الإشارة - كذلك - إلى أن الدعوة لإعادة كتابة تاريخ الأمة الإسلامية أو إعادة عرضه وتحليله لا تعني - بالضرورة - البدء من نقطة الصفر، أو الرفض المطلق للصيغ التي قدمه بها مؤرخونا القدماء، ومحاولة قلب معطياتهم رأساً على عقب، ومن يخطر على باله أمراً كهذا فهو ليس من العلم في شيء.

والمقصود شيء آخر يختلف تماماً: منهج عدل يتعامل مع معطيات الأجداد بروح علمية مخلصة، فيتقبل ما يمكن تقبله، ويرفض ما لا يحتمل القبول، ويقدّر عطاء الرواد حق قدره، دون أن يصدّه ذلك عن متابعة آخر المعطيات المنهجية والموضوعية التي يطلع علينا بها العصر الحديث، وأشدها صرامة.. موقف وسط يرفض الاستسلام للرواية القديمة، ويأبى إلغاءها المجاني من الحساب، رؤية موضوعية تستحضر البيئة التي تخلقت في أحضانها وقائع التاريخ الإسلامي، وتعتمد في الوقت نفسه معطيات العلوم المساعدة كافة: إنسانية وصرفة وتطبيقية، من أجل كشف أشد إضاءة لهذه البيئة، وفهم أعمق لوقائعها وأحداثها.

ثلاثة عشر: من المستحسن، إزاء ذلك كله، أن توضع مؤشرات عمل في الاتجاهات النقدية الثلاثة الآتية:

أ. نقد الرواية الأساسية لدى المؤرخ القديم، وتصنيف الروايات حسب قوتها وضعفها.

ب. نقد مواقف المؤرخين المحدثين وفلاسفة التاريخ، الذين تعاملوا مع تاريخنا ودرسوا جوانب منه، وتحديد مدى قرب معطياتهم أو بعدها عن الحقيقة التاريخية.

ج. نقد معطيات الحركة الاستشراقية بأجنحتها كافة، وتحديد المساحات التي يمكن الإفادة الفاعلة منها، وتلك التي يجب تجنّبها، مع تبيان أبعادها اللاموضوعية. وهذا ينقلنا إلى النقطة الأخيرة في هذه المنظومة من الضوابط والشروط والتي سنقف عندها بعض الوقت.

أربعة عشر: لقد قيل وكتب الكثير عن الاستشراق منهجاً وفكراً، وثمة في هذا الكثير سياقان أغلب الظن أنهما انحسرا - لحسن الحظ - في حيز محدود:

السياق الأول يتمثل في الرفض المقفل لمعطيات الحركة الاستشراقية كافة، والسياق الثاني يتمثل في التقبّل المستسلم لهذه المعطيات، والمنهج العدل يمضي لكي يتعامل مع المادة الاستشراقية دون أن يتقبلها بالكلية أو يلغيها من الحساب.. فعن طريق التبصر الواعي بهذه المادة، وفي ضوء التمحيص العلمي المتأني الدقيق يمكن أن يتحقق الأخذ والرفض.

ذلك أن معطيات المستشرقين ليست شراً كلها، كما أنها ليست خيراً كلها، وقد علّمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الحكمة ضالة المؤمن، وأنه أحق بها أنى وجدها.. فمن يجرؤ على القول بأن هذه المعطيات لا تتضمن قدراً من الحكمة والصواب؟

وثمة ملاحظة أخرى: أن المادة الاستشراقية تقوم على أمرين:

أولهما: المنهج كأداة عمل، وثانيهما: الموضوع الذي يتمخض عن اعتماد هذه الأداة في هذا الحقل أو ذاك من حقول المعرفة التاريخية أو الإنسانية عامة.

وستكون مناقشة الموضوع الذي يتمثل بحشود كبيرة من البحوث والمؤلفات الاستشراقية في هذا الجانب أو ذاك من التاريخ والحضارة الإسلامية، ضرباً في غير هدف، أو في الأقل، جهداً منقوصاً إن لم تسبقه محاولة التعرف على المنهج الذي تتولد عنه هذه البحوث والدراسات، وفق هذه الصيغة أو تلك مما قد يخدم الحقيقة العلمية حيناً، وقد يصدمها حيناً آخر.

إن السيطرة على الحالة المرضية في ميدان الطب لا تمضي إلى حصر الأعراض قبل أن تسعى للكشف عن الأسباب. ها هنا - أيضاً - ليس بمقدور باحث أن يصدر تقويماً دقيقاً للمعطى الاستشراقي ما لم يعرف - أولاً - خصائص المنهج الذي يصنعه ويشكّله.

وهذا يقودنا إلى ملاحظة ثالثة قد تأخذ طابع التساؤل عما إذا كان هناك منهج استشراقي أم مناهج شتى؟

ويقيناً فإن الجواب سيختلف باختلاف المنظور، فإذا نظرنا إلى المادة الاستشراقية بوصفها تعاملاً رؤيوياً غربياً مع الشرق الإسلامي، قلنا بأن هناك منهجاً استشراقياً واحداً، فها نحن هنا بإزاء ثنائيات أساسية تتضمن البعد الحضاري، والديني، والجغرافي القاري حيث يصير النشاط الاستشراقي محاولة للاكتشاف في بيئة أخرى تنطوي على تغاير عميق مع بيئة المكتشف أو الباحث.

ولكننا إذا نظرنا إلى المادة الاستشراقية من زاوية رؤيتها المتميزة - داخل العقل الغربي نفسه - أمكننا أن نقول إن هناك مناهج شتى.

وعلى سبيل المثال، فإن المنهج الذي يعتمده رجل لاهوت مثل (لامنس) يختلف عن المنهج الذي يعتمده (بلاييف)، المفسر المادي للتاريخ، أو الذي يعتمده مستشرق ذو توجه إسرائيلي، أو الذي يعتمده (مونتغمري وات) الذي يحرص على الأكاديمية.

فها هنا نجد تنوًّعا في سياق الوحدة المنهجية، أو بعبارة أدق، نجد قاسماً مشتركاً أعظم، يتحرك بموجبه مستشرقو المذاهب المذكورة كافة، ونجد تغايراً يجعل كل مذهب يصوغ منهجه الخاص المتميز الذي ينسجم وقناعاته الفكرية، ولكنه يلتقي في نهاية التحليل بالخطوط العريضة للمنظور الاستشراقي الشامل بوصفه تعاملاً غربياً مع الشرق بالمعايير التي ألمحنا إليها قبل قليل.

في الجهة الأخرى، ولما كان التاريخ والحضارة الإسلامية يختلفان في درجة حساسيتهما من تعامل الآخرين معهما، فإن المنهج الاستشراقي الذي ينطوي على التغايرات المذكورة في سياق

وحدته الأساسية، سيختلف هو الآخر في طبيعة الاستنتاجات التي سيتوصل إليها، ووحدتها، ودرجتها اللونية من حيث تصادمها مع المعطيات الإسلامية في التاريخ والحضارة، أو تأكيدها لهذه المعطيات.

وثمة فارق كبير - مثلاً - بين التعامل الاستشراقي مع السيرة النبوية المتجذرة في الغيب، والممثلة لجوهر الخبرة الإسلامية كمنظور عقيدي للعالم، وبين تعامله مع هذا النظام الإداري أو ذاك مثل الوزارة أو الديوان، أو الجيش في عصر أموي أو عباسي متأخر.. وفارق كبير أيضاً بينهم وهم يتحدثون عن الفتوحات الإسلامية زمن الراشدين رضي الله عنهم والتي تجيء امتداداً لسياسات الرسول صلى الله عليه وسلم، وبينهم وهم يتحدثون عن صراع المغول مع المماليك في الجزيرة والشام.

في الحالة الأولى ينعكس المنهج بوضوح، وبهذه الدرجة أو تلك، وفي الحال الثانية تضعف حدة التغاير في مسألة تاريخية صرفة، ويجد المستشرق نفسه يسعى إلى تحييد المنهج وتوظيف تقنياته المتفق عليها عالمياً، والتي يعمل بها الشرقيون أنفسهم للوصول إلى الواقعة التاريخية أو مقاربتها على الأقل.

وها هنا نجد أنفسنا إزاء منهج عالمي - إذا صح التعبير - يعرفه طلبة التاريخ جيداً باسم منهج البحث التاريخي، ذلك الذي يستوي في اعتماده مؤرخ من عالم الإسلام أو مستشرق من أوروبا وأمريكا، كما يستوي في اعتماده العاملون في دائرة الحركة الاستشراقية - مهما كان انتماؤهم المذهبي - جنباً إلى جنب مع مطالب مناهجهم المتميزة، ولكن بدرجة أقل تكشفاً ووضوحاً.

ومهما يكن من أمر فإن مناهج البحث الاستشراقية بخصائصها المتميزة لا يمكنها بحال أن تقدم تفسيراً معقولاً شاملاً متماسكاً لتاريخنا الإسلامي، ذلك أنها لا تقوم على أساس متوازن ينظر إلى القيم الروحية والمادية كعوامل فعالة مشتركة في صنع التاريخ، بل إنها تسعى إلى ترجيح الدافع المادي وتقليص مساحة الدوافع الروحية في حركة التاريخ وربما طمسها وإنكارها أساساً.

وهذه المناهج - من جهة أخرى - تقدم تاريخ العالم كله، وبضمنه تاريخنا، من زاوية نظر غربية إقليمية، وتجعل أوروبا مركزاً للعالم تدور حول قطبه كل المساحات الأخرى في الأرض وما عليها من دول وشعوب وحضارات، حيث تغدو - في بعض الأحيان - أشبه بالظلال الباهتة لهيكل التاريخ الأوروبي العالي الذي يتميز بالكثافة والامتلاء والإشعاع. ولا بدّ من الإشارة إلى تعليق الكاتب النمساوي (ليوبولد فايس: محمد أسد) على هذه الرؤية القاصرة فهو يقول:"لقد مال المفكرون والمؤرخون الأوروبيون، منذ عهد اليونان والرومان، إلى أن يتبصروا بتاريخ العالم من وجهة نظر التاريخ الأوروبي والتجارب الثقافية الغربية وحدها. أما المدنيات غير الغربية فلا يعرف لها إلا من حيث أن لوجودها، أو لحركات خاصة فيها، تأثيراً مباشراً في مصائر الإنسان الغربي، وهكذا فإن تاريخ العالم وثقافاته العديدة لا يعدو أن يكون في أعين الغربيين تاريخاً موسعاً للغرب. وطبيعي أن النظر من هذه الزاوية الضيقة لا بدّ أن يوقع العين على مشهد مشوّه غير سليم. إن الأوروبي أو الأمريكي العادي، بما اعتاد أن يطالع من الكتب التي تعالج أو تبحث مسائل مدنيته الخاصة بتبسيط وتوسع يضفيان عليها ألواناً حية، دون أن تلقي على سائر أجزاء العالم سوى نظرات هنا أو هناك، ليستسلم ويرضخ بسهولة ويسر إلى الوهم الخادع الذي يصور أن الخبرات الثقافية الغربية، ليست أسمى من سائر الخبرات الثقافية في العالم كله فحسب، بل لا تتناسب معها على الإطلاق، وبالتالي إن طريقة الحياة الغربية هي النموذج الصحيح الوحيد الذي يمكن أن يتخذ مقياساً للحكم على سائر طرائق الحياة؛ لأن كل مفهوم ثقافي أو مؤسسة اجتماعية أو تقييم أدبي،

يتعارض مع النموذج الغربي، إنما ينتمي - حتماً - إلى درجة من الوجود أدنى وأحط. ومن هنا نرى أن الغربي - تمثلاً باليونان والرومان - يجب أن يعتقد أن جميع تلك المدنيات ليست - أو لم تكن - إلا تجارب متعثرة في طريق الرقي، هذا الطريق الذي تتبعه الغرب بكثير من السداد والعصمة من الخطأ، أو أنها - في أفضل الأحوال - كما هي الحال في مسألة المدنيات السالفة التي سبقت مدنية الغرب الحديث مباشرة - ليست أكثر من فصول متتابعة في كتاب وحيد فريد آخره - من غير شك - المدنية الغربية [22].

ثم إن جميع هذه المناهج - من جهة ثالثة - عندما تدرس تاريخنا بالذات تتحكم فيها عصبيات شتى، ورواسب نفسية، ومخلفات ثقافية تاريخية، وأطماع سياسية واقتصادية، وتحزبات دينية ومذهبية وأيديولوجية وعرقية، لكونها نشأت وتبلورت في القرن الذي بلغت فيه حركة الاستعمار لعالم الإسلام ذروتها. ولنستمع إلى (ليوبولد فايس) مرة أخرى وهو يؤشر على هذه المواقف الفكرية المتحيزة تجاه أوطان غدت في منظور الأوروبي أرضاً مواتاً يجب احياءها لصالح الكنيسة والدولة الغربية:"أما فيما يتعلق بالإسلام فإن الاحتقار التقليدي أخذ يتسلل في شكل تحزّب غير معقول إلى بحوثهم العلمية، وبقي هذا الخليج الذي حفره التاريخ بين أوروبا والعالم الإسلامي منذ الحروب الصليبية غير معقود فوقه بجسر. ثم أصبح احتقار الإسلام جزءاً أساسياً من التفكير الأوروبي. والواقع أن المستشرقين الأولين في العصور الحديثة كانوا مبشّرين نصارى يعملون في البلاد الإسلامية، وكانت الصورة المشوهة التي اصطنعوها عن تعاليم الإسلام وتاريخه مدبّرة على أساس يضمن التأثير في موقف الأوروبيين من الوثنيين. غير أن هذا الالتواء العقلي قد استمر، مع أن علوم الاستشراق قد تحررت من نفوذ التبشير، ولم يبق لها عذر من حمية دينية تسيء توجيهها. أما تحامل المستشرقين على الإسلام فغريزة موروثة وخاصة طبيعية تقوم على المؤثرات التي خلقتها الحروب الصليبية، بكل مالها من ذيول، في عقول الأوروبيين [23].

والمحصلة النهائية التي يمكن أن نصل إليها من خلال التعامل مع دراسات المستشرقين، أياً كان موقعهم في الزمن أو في المكان، أنه لا يمكن لهذه الدراسات - وبالتأكيد العقلي غير الانفعالي على هذه العبارة الأخيرة - أن ترقى إلى مستوى المراحل ذات الحساسية العقدية في تاريخنا فتكون قديرة على التعامل معها، والتوغل في نسيجها وإدراك بنيتها بعمق ورسم الصورة الموضوعية العادلة لها.

ذلك أن هناك أكثر من خلل في منهج العمل ولن يتمخض هذا الخلل إلا عن حشود من نقاط سوء الفهم والأخطاء على مستوى الموضوع. نعم.. ثمة فرق بين مستشرق وآخر، ونحن إذا قارنا (مونتغمري وات) بـ (لامانس) مثلاً، أو حتى بـ (فلهاوزن) وجدنا هوة واسعة تفصل بين الرجلين، يقترب أولهما ويقترب حتى ليبدو أشد إخلاصاً لمقولات التاريخ الإسلامي من أبناء المسلمين أنفسهم، ويبعد ثانيهما ويبعد حتى ليبدو شتّاما لعّانا وليس باحثاً جاداً يستحق الاحترام.

ومع ذلك فهو فرق في الدرجة وليس في النوع. فها هو ذا كتاب"محمد في مكة" [24] لأكثر المستشرقين المعاصرين حيادية، كما أكد هو نفسه في مقدمته [25]، وكما قيل عنه، لا يخلو من بعض جوانب الخلل في منهج العمل في حقل السيرة النبوية: نزعة نقدية مبالغ فيها تصل حدّ النفي الكيفي وإثارة الشك حتى في بعض المسلمات، تقابلها نزعة افتراضية تثبت بصيغ الجزم والتأكيد ما هو مشكوك بوقوعه أساساً.. وإسقاط للتأثيرات البيئية المعاصرة وإعمال للمنطق الوضعي في واقعة تكاد تستعصي على مقولات البيئة وتعليلات العقل الخالص.

ونستطيع أن نخلص من هذا كله إلى أنه ليس بمقدور أي مستشرق، مهما كان من اتساع ثقافته، واعتدال دوافعه، وحياديته، ونزوعه الموضوعي، إلا أن يقدم تحليلاً لتاريخنا الإسلامي لا بدّ أن يرتطم، هنا أو هناك، بوقائعه وبداهاته ومسلّماته ويخالف بعضاً من حقائقه الأساسية، ويمارس - متعمداً أو غير متعمد - تزييفاً لروحه وتمزيقاً لنسيجه العام [26].

وليس غير أبناء الإسلام أنفسهم من يقدر على أداء المهمة ويحمل على عاتقه مسؤولية إعادة عرض وتحليل التاريخ الإسلامي وفق منهج يقدم من الأدوات والإمكانات ما يساعد المؤرخ على عرض وقائع هذا التاريخ بأكبر قدر من الأمانة والموضوعية.

مدخل

من خلال نظرة شمولية إلى التاريخ الإسلامي في مساراته ومصائره، يبدو ذلك الاتصال الوثيق بين المسببات والأسباب، ذلك التلاحم المحتوم بين المقدمات والنتائج. إنها النواميس والسنن التي حدثنا عنها الله سبحانه وتعالى في كتابه المبين.

ولقد أخطأ كثير من المؤرخين في فهم وحدة هذا التاريخ وطبيعة نسيجه ذي الخيوط الواحدة، أخطأوا لأنهم نظروا إلى هذا التاريخ نظرة تتسم بالتجزيئية والمباشرة والتقطع حيناً. وبقياس التحولات بمقاييس التغير الدائم في الأسر الحاكمة حينا حينا آخر، دون أن يأخذوا بنظر الاعتبار حركة المجتمع الإسلامي ووحدته وصيرورته التي كانت تجد في قيم الإسلام ومبادئه ومثله مراكز ثقلها وضبطها ومؤشرات تمخضها الدائم عن المزيد من الوقائع والأحداث.

وستكون الفصول التالية من الباب الأول مجرد خطوط عريضة ومؤشرات شاملة، تتجاوز الجزئيات والتفاصيل، من أجل تقديم تصور عام عن مجرى التاريخ الإسلامي في اتجاهاته كافة، وعن طبيعة العلاقة المتبادلة بين العقيدة والحركة عبر هذا التاريخ. وهي أشبه بالمفاتيح، أو الإضاءات المركزة، التي يمكن - بمعونتها - فهم وتفسير وقائع هذا التاريخ الغنية، المتشابكة المزدحمة، بعيداً عن المنهج التقليدي في معالجة هذا التاريخ، ذلك المنهج الذي اجتمعت في نسيجه أكثر من نقيصه منها:

أولاً: اعتماد التبدل الفوقي في الأسر والحكام أساساً للتقسيم الزمني.

ثانياً: الرؤية التجزيئية التي تدرس هذا التاريخ أشتاتاً مبعثرة وتفاريق وتعجز عن لمّ الوقائع والتجارب لكي تعاين وتحلل من خلال تشكلها الأكثر شمولية وارتباطاً، وعبر نسقها النوعي الذي تضم معطياته حشوداً زاخرة من الوقائع ترفد هذا المجرى أو ذاك.

ثالثاً: التأكيد المتضخم على الجوانب السياسية والعسكرية لهذا التاريخ، وتقليص مساحات الجوانب العقيدية والاجتماعية والحضارية.

رابعاً: ممارسة نوع من فك الارتباط المفتعل بين مجريات هذا التاريخ وبين التأثيرات الإسلامية العميقة في نسيجه وشرايينه وخلاياه.

خامساً: تقطيع الظواهر التاريخية الكبيرة وبعثرتها من خلال المعالجة الأفقية المتزامنة التي تسعى لدراسة كل عصر على حدة، بكل ما تخلق فيه من وقائع وأحداث، بدلاً من المتابعة العمقية، أو العمودية، لكل ظاهرة عبر مجرى التاريخ الإسلامي من منابعه الأولى حتى اللحظات الراهنة.

وبدلاً من هذا فإن المحاولة التي يجدها القارئ بين يديه تسعى لاعتماد منهج يستهدف المؤشرات والضوابط الآتية:

أولاً: فهم التاريخ الإسلامي من خلال وحدة الحركة، وكسر القشرة الخارجية للأحداث والتبدلات.

ثانياً: التحقق برؤية شمولية تلمّ التفاصيل والجزئيات لكي تستمد منها المؤشرات الأكثر امتداداً لمعطيات التاريخ الإسلامي.

ثالثاً: تحقيق التوازن المطلوب بين الجوانب السياسية - العسكرية والجوانب العقيدية والاجتماعية والحضارية.

رابعاً: تسليط الضوء على العلاقة الأصيلة المتبادلة بين الإسلام وبين وقائع التاريخ الإسلامي في آفاقها كافة.

خامساً: متابعة الظواهر التاريخية الكبرى عمودياً لكي لا تتعرض للتشتت والتقطيع، ولكي تتاح فرصة السيطرة على أبعادها وصيرورتها وصولاً إلى ملامحها الأساسية وسماتها المتفردة.

من أجل ذلك حاولت هذه الفصول الموجزة أن تعالج التاريخ الإسلامي من خلال رؤية جديدة لمجراه الزاخر، تتجاوز خلالها التقسيم التقليدي للعصور الإسلامية إلى طرح هندسة جديدة لوقائعه ربما تكون أكثر قدرة على لمّ شتاته وإضاءتها والكشف عن مغزاها، من خلال إحالة وقائعه وأحداثه وتفاصيله على نسقها النوعي في مجرى الحركة التاريخية لتبيّن طبيعة النسيج الذي صارت إليه بعد طول ذهاب وإياب لنول الزمن على الخيوط التي كانت تغذّيه.

تقوم هذه الهندسة المنهجية على معالجة أركان أو مساحات أساسية أربع في التاريخ الإسلامي هي:

أولاً: الدولة والسلطة والقيادة.

ثانياً: الدعوة والانتشار والتعامل مع الآخر.

ثالثاً: التحديات والهجمات المضادة والعلاقات الدولية.

رابعاً: الحياة الاجتماعية.

وبمقدور أي باحث أن يحيل هذه الواقعة أو تلك، وذلك الحدث أو ذاك، مهما كبر أو دقّ، إلى واحدة من هذه المساحات كما سنرى، فكل التفاصيل والجزئيات التي يعجّ بها مجرى التاريخ الإسلامي، يمكن فرزها وتمحيصها من أجل وضعها هنا أو هناك، عبر المساحات أو الظواهر الأربع الأساسية.

هذا مع طرح تحفّظ يبدو لبداهته أن ليس ثمة مبرر - حتى - للإشارة إليه، وهو أن هذه المساحات الأربع بكل ما تتضمنه من تفاصيل وجزئيات تتداخل مع بعضها تداخلاً عضوياً صميماً على مستوى التأثر والتأثير.. الفعل والانفعال، بحيث يغدو من الصعوبة بمكان دراسة كل ظاهرة على حدة، منفصلة بالكلية عن الظواهر الأخرى.

إن هذا أمر مستحيل ما دام أن الحركة التاريخية تتميز بذلك التداخل والتشابك وتبادل التأثير والانفعال، إلى الحدّ الذي تكاد معه أن تتوحد الظواهر والجزئيات في كل متماسك واحد.

إن التاريخ هو حركة حياة معقدة متشابكة في نهاية التحليل، وليس لهذا التقسيم المنهجي من مبرر مقنع سوى أنه يعين الدارس على فهم أعمق لمجرى الوقائع التاريخية، وقدرة أكثر على الإمساك بتلابيبها ومتابعة صيرورتها منذ لحظة التخلق الأولى وحتى لحظة اندماجها وفنائها في هذه الظاهرة أو تلك، شرط أن يحتفظ ذهنه دوماً بقدر من النقاء والتركيز يمكّنه - كذلك - من فهم العلاقات المتبادلة بين الظواهر جميعاً.

ومهما يكن من أمر فإن هذا التقسيم المنهجي، بما أنه يعتمد قدر الإمكان متابعة النسق النوعي للوقائع والأحداث، فإنه سيكون أقرب إلى هذا المفهوم التشابكي للتاريخ من سائر المناهج التقليدية التي مارست التقطيع والعزل، وعجزت عن امتلاك الرؤية الشمولية، التي تلمح سائر الارتباطات بين الوقائع والأحداث الجزئية من جهة، وبين الظواهر الكبرى من جهة أخرى.

إن هذه الفصول - مرة أخرى - تقتصر، من خلال المنهج المذكور آنفاً، على تقديم مؤشرات عامة، وتحليلات تستهدف العثور على السمات الأساسية في حركة التاريخ الإسلامي عبر مجرياتها المختلفة دون خوض في الجزئيات والتفاصيل - وكذلك - دون تحميل الهوامش بالإحالات المتكررة إلى المصادر والمراجع، فليست مهمة الكتاب إعادة تركيب المادة الأولية للوقائع على أية حال.

وهذا العمل - في نهاية الأمر - لا يعدو أن يكون مدخلاً - وأؤكد على هذه الكلمة - إلى منهج جديد لفهم التاريخ الإسلامي وإدراك مقوماته الأساسية، وهو أشبه بمشروع عمل ناقص ومفتوح قد يحتمل الكثير من الإضافات والتعديلات وأعمال الإغناء في المستقبل، ولكن هذه الإضافات لا تتعدى كونها مادة إضافية تندرج ضمن سياق هذا الجانب أو ذاك من بنيان المنهج المعتمد هنا والذي يقوم على الخطوط أو التيارات الأساسية الأربعة التي تحرك عبرها تاريخ الإسلام.

ومعلوم أن أية محاولة للكتابة عن التاريخ الإسلامي - والحضارة الإسلامية طبعاً - في عمومها، تتطلب العديد من المجلدات لتغطية مساحات شاسعة في الزمن والمكان، ومتابعة حشود هائلة من الأحداث والوقائع والجزئيات عبر هذا المسار المتشعب الطويل. ويكفي أن نتذكر - على سبيل المثال - محاولتي المرحوم الدكتور حسن إبراهيم حسن (ست مجلدات) والأستاذ الدكتور أحمد شلبي (عشر مجلدات) لكي ندرك أن هدف هذا الكتاب يختلف منهجياً عن هدفهما الذي أصبح اليوم يحتاج إلى لجان عمل تضم العديد من المؤرخين في شتى الاختصاصات، ولم يعد يكفي أن يقوم به هذا المؤرخ منفرداً أو ذاك.

الفصل الأول: الدولة والسلطة والقيادة

1 - الدوائر الثلاث:

منذ لحظات اللقاء الأولى بين النبي عليه الصلاة والسلام ومبعوث الله الأمين جبريل، وحتى لحظات توديعه للحياة الدنيا، كان يخطط ويبرمج ويتحرك بأصحابه وفق تصور واضح مرسوم، وعبر طريق طويل بدأ ببناء الإنسان المسلم بالعقيدة خلال المرحلة المكية كلها، وانتهاء ببناء الدولة الإسلامية بالتشريع عبر المرحلة المدنية من أجل حماية التجربة الإسلامية من التفكك والضياع وتمكينها من مجابهة التحديات؛ بمنحها المقوّمات الضرورية للبقاء والاستمرار، وإلا فإنها بدون هذه المقوّمات سوف تنكمش وتعجز عن أداء مهمتها كاملة، وتكتفي بالجزئيات والمتفرقات التي لا تؤثر البتة في مجرى الوقائع والأحداث، ولا تصنع تاريخاً ولا ترمي بثقلها في صيرورة الحياة، ولا يكون لها وجود يستحق التقدير والاحترام، أو الاستجابة والانتماء.

إن الإسلام جاء لكي يعبّر عن وجوده في عالمنا من خلال دوائر ثلاث يتداخل بعضها في بعض، وتتسع صوب الخارج لكي تشمل مزيداً من المساحات: دائرة الإنسان، فالدولة، فالحضارة. ولقد اجتاز الإسلام في مكة دائرة الإنسان، ثم ما لبثت العوائق السياسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية أن صدّته عن المضي في الطريق صوب الدائرة الثانية حيث الدولة؛ لأنه بلا دولة ستظل دائرة الإنسان - التي هي أشبه بنواة لا يحميها جدار - مفتوحة على الخارج المضاد بكل أثقاله وضغوطه وإمكانياته المادية والروحية. ولن يستطيع الإنسان الفرد أو الجماعة المؤمنة التي لا تحميها دولة أن يمارسا مهمتهما حتى النهاية، سيّما إذا كانت قيمهما وأخلاقياتهما تمثّلان رفضاً حاسماً لقيم الواقع الخارجي والتجربة المعيشة، ولا بدّ إذاً من إيجاد الأرضية الصالحة التي يتحرك عليها المسلم قبل أن تسحقه الظروف الخارجية أو تنحرف به عن الطريق، وليست هذه الأرضية سوى الدائرة الثانية، وليست هذه الدائرة سوى الدولة التي كان على المسلمين أن يقيموها وإلا ضاعوا.

هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم، أو محاولته للهجرة بشكل أدق، بدأت منذ اللحظات التي أدرك فيها أن مكة لا تصلح لقيام الدولة، وأن واديها الذي تحاصره الجبال، وكعبتها التي تعجّ بالأوثان، لا يمكن أن تكون الوطن، ومن ثم راح الرسول صلى الله عليه وسلم يجاهد من أجل الهجرة التي تمنح المسلمين دولة ووطناً، وتحيط كيانهم الغض بسياج من إمكانيات القوة والتنظيم.

إن الرسول صلى الله عليه وسلم الذي علمتنا سيرته مدى الواقعية الإيجابية التي كان يتمتع بها، والحرص على الطاقة الإنسانية ألا تتبدد في غير مواضعها، سرعان ما نجده يتحرك صوب الخروج إلى مكان جديد يصلح لصياغة الطاقات الإسلامية في إطار دولة تأخذ على عاتقها الاستمرار في المهمة بخطى أوسع، وإمكانيات أعظم بكثير من إمكانيات أفراد تتناهبهم شرور الوثنية من الداخل، وتضغط عليهم قيم الوثنية من الخارج، ويصرف طاقاتهم البناءة اضطهاد قريش، بدلاً من أن تمضي هذه الطاقات في طريقها المرسوم.

لقد تأكد للرسول صلى الله عليه وسلم، بعد كفاح طويل استمر أكثر من عقد، أن القيادة الوثنية المكية لا يمكن بحال أن تهادن الدين الجديد، الذي جاء يمثّل رفضاً حاسماً لكل قيم الوثنية وأهدافها وتقاليدها ومصالحها.. وإنها ستظل تدفع حتى النهاية الأخطار التي يمثّلها الإسلام بوجه أهدافها وتقاليدها ومصالحها.

لن يتسع المجال هنا لاستعراض الجهود التي بذلها الرسول عليه السلام لتحقيق هدفه الذي كلل أخيراً بالنجاح، عبر لقاءات العقبة الثلاثة، وقد تناولنا ذلك في غير هذا المكان فليس ثمة مبرر للتكرار [27].

وفي اليوم الثاني عشر من ربيع الأول (24 أيلول 622 م) من السنة الثالثة عشرة للبعثة وصل الرسول صلى الله عليه وسلم وصاحبه رضي الله عنه يثرب حيث جرى لهما استقبال حافل من قبل أولئك الذين انتظروا رسولهم طويلاً... إنهم سيبدأون معه وبه عهداً جديداً كتب لهم شرف وضع أسسه التي سيقوم عليها البناء: الدائرة الثانية من دوائر الدعوة،؛ دائرة الدولة التي ستحمي المسلمين أفراداً وجماعات وستمنح الإسلام خطوات حاسمة وسريعة في طريق النصر. فلا عجب أن يخرج الأنصار بأسلحتهم يستقبلون الرسول صلى الله عليه وسلم، فها هم الجنود الذين سينضمون إلى إخوانهم المهاجرين، وسيبنون معاً بقوة العقيدة والسلاح، الدولة التي ستحمي مقدرات الدين الجديد وتمكنه من أداء مهمته العمرانية في العالم.

إن اليوم الثاني عشر من ربيع الأول هو نهاية حركة حاسمة من أجل إقامة الدولة التي ستتولى قيادة حركة الإسلام في العالم، لكنه في الوقت نفسه بدء حركة حاسمة أخرى من أجل تعزيز الدولة وإقامة الحضارة، تماما كما كانت بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم، في البدء حركة صوب تكوين الإنسان المؤمن صانع الدول والحضارات.

2 ـ دولة الإسلام الأولى:

بدأ الرسول صلى الله عليه وسلم منذ دخوله المدينة يسعى إلى إنجاز المهام الملقاة على عاتقه في مطلع المرحلة الجديدة من الدعوة والتي تستهدف إنشاء الدولة الإسلامية على أسس راسخة، وتهيئة سائر الشروط والمتطلبات لتحقيق هذا الهدف.

ولقد كان بناء المسجد، مركز القيادة والعبادة، الخطوة الأولى على هذا الطريق، ثم أعقبه إصدار الوثيقة لتنظم العلاقات السياسية داخل المدينة، والتخطيط لمهام القيادة متمثلة برسول صلى الله عليه وسلم. وجاءت واقعة المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار لتنظيم العلاقات الاجتماعية وتحل المشاكل المترتبة على الهجرة من مكة، ثم كان تشكيل جيش إسلامي مقاتل ضرورة سياسية رابعة لكي يتولى حماية الدولة الناشئة وقيادتها الجديدة ويساعد على تحقيق أهدافها الحركية في الوقت نفسه.

ولقد وقفنا بعض الشيء عند تفاصيل وظروف هذه الإجراءات الأربعة التي مكّنت الدولة الجديدة من مواصلة طريقها المرسوم [28]، ولنا هنا أن نتابع بإيجاز الملامح الأساسية لحركة بناء الدولة الإسلامية ونموها التدريجي.

فلقد وضع القرآن الكريم ورسوله الأمين صلى الله عليه وسلم، بتلك الإجراءات الأربعة وغيرها، القواعد الأولى لدولة الإسلام في المدينة، ومن ثم أخذت التشريعات المنبثقة عن هذين المصدرين تنمو وتتسع يوما بعد يوم، لا بطرائق نظرية تجريدية منفصلة عن الحياة والواقع وإنما وفق الأسلوب نفسه الذي كانت الآيات المكية تتنزل فيه لكي تبني العقيدة في أذهان ونفوس الإنسان والجماعة المسلمة، وهو أسلوب يرتبط ارتباطاً عضوياً حيوياً بالواقع الحركي والتجربة الحية المعيشة، ومن ثم تجيء معطياته أشدّ التصاقاً بحركة المسلمين ونمو دولتهم وأكثر التحاماً بتجربتهم المحسوسة وواقعهم المعيش، وأعمق فهماً وإدراكاً لمتطلباتها وأبعادها القانونية والسلوكية، نظراً لمواكبتها لمشاكلهم وتجاربهم اليومية ساعة بعد ساعة ويوماً بعد يوم.

لقد بدأت مرحلة بناء الدولة الإسلامية العقائدية في أعقاب الهجرة حيث كانت المرحلة السابقة، مرحلة بناء الإنسان المسلم والجماعة المسلمة، قد اكتسبت ملامحها الأساسية في العصر المكي، وغدا المسلمون أفراداً وجماعات على استعداد نفسي وذهني كاملين لتقبّل ما سيجيء من تشريعات، وما سيفرض من تنظيمات، ويوضع من حدود، ويرسم من علاقات، بعد أن هيأهم النضج العقيدي لتقبّل كل ما يصدر عن رسول الله والإسلام له والإيمان به والتقوى خلال ممارسته في السر والعلن، والإحسان في إنجازه على أحسن ما يكون الإنجاز، دون تردد أو سلبية أو خيانة أو غش أو تملص أو رفض أو تهرّب، إنما هو الخضوع اليقيني المتبصر، بأن هذا الذي يتنزل في ميدان التشريع والتقنين، إنما هو الحق المطلق والخير الكامل والصواب الذي ليس بعده إلا الضلال المبين.

وقد أتاح هذا التطور المبرمج لسير الدعوة الإسلامية أن يشاد البناء الجديد على أسس متينة متوغلة في أعماق النفس المسلمة على المستوى الفردي والجماعي على السواء فجاء متماسكاً مترابطاً ثابت الأركان. فضلاً على أن الإحساس الجديد بالزمن والمسؤولية، ويقظة الضمير التي غرستها العقيدة الإسلامية في النفوس دفعت المسلم ليس إلى تقبّل التشريعات والحدود والأوامر الجديدة وتنفيذها بدقة فحسب، بل إلى كسب الوقت والمسارعة في تحويلها إلى وقائع معيشة وتجارب وترجمات يومية وصيغ منقوشة على صفحة المكان والزمان، كما دفعته إلى السعي للإحسان في الأداء والإبداع في التنفيذ من أجل بلوغ المرحلة القصوى من رضا الله وطاعته. وقد أتاح هذا كله اطراداً عجيباً في نمو الأجهزة التشريعية للدولة الناشئة، وسرعة مدهشة في نزول متطلباتها إلى الشارع والبيت والسوق والمسجد والميدان، الأمر الذي يفسّر لنا على المستوى الحضاري الاختزال الزمني الذي مارسه المسلمون وهم يبنون عالمهم الجديد.

لقد أسهم القرآن والرسول جنباً إلى جنب في رسم الخطط ووضع التشريعات وبناء المؤسسات وتغطية المتطلبات المتزايدة للدولة الجديدة. ولم يكن الدستور أو الوثيقة وحدها - رغم خطورتها في هذه المرحلة - هي كل شيء كما يحاول الكثير من الباحثين أن يصوّروا من خلال مبالغتهم [29] ، فالوثيقة ليست سوى لبنة واحدة في البناء التشريعي الكبير وقع عبء إقامته على عاتق القرآن الكريم قبل كل شيء، هذا إلى أن الكثير مما ورد في الوثيقة لا يعدو أن يكون برنامجاً مرحلياً بالنسبة للخارطة الثابتة الدائمة لدولة الإسلام واستراتيجتها التشريعية الشاملة. ومن ثم فإن التأكيد على أهمية الوثيقة، فضلاً على أنه يعدّ بحد ذاته خطأً تاريخياً وموضوعياً، فإنه يحجب في الوقت نفسه الحجم الحقيقي للتشريع القرآني الذي كان يتمخض باستمرار عن مزيد من القوانين والتشريعات، ويقود الباحث بالتالي إلى الرؤية الغربية الوضعية التي تجد في الوثيقة محاولة بشرية أولية من المحاولات التي قام بها المشرّعون على مدار التاريخ لتنظيم شؤون دولهم الناشئة. وإنه يجب ألا يغيب عن بالنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن ينطق عن الهوى وأنه كان يصدر في الخطوط العريضة للدعوة عن وحي الله، وأن هذا الوحي يبدو أكمل ما يبدو في القرآن الكريم نفسه. وكل الإنجازات والأعمال الأخرى إنما هي امتداد وتوسيع وتفسير فحسب لهذا الأصل الإلهي الكبير.

وثمة مسألة أخرى تجدر الإشارة إليها في هذا المجال تلك هي إطلاق إسم دولة المدينة أو الدولة اليثربية على دولة الإسلام الأولى بحكم قيامها بالمدينة المنورة، ذلك أن تعبير دولة المدينة قد يسوق ها هنا إلى لبس يوهم أن المقصود كونها دولة من النوع الذي يقوم فيه الكيان الإقليمي للدولة على مدينة من المدن (City-State) مثل أثينا أو أسبرطة في التاريخ القديم. والحق أن

دولة الهجرة ارتبطت بيثرب ارتباطاً عارضاً. ولقد كانت دولة عقيدية عالمية من أول يوم، وكان من الممكن أن تقوم في أي مكان يتبنى الفكرة ويدين للعقيدة. كذلك فإن الدولة الجديدة في المدينة هي دولة الهجرة لا دولة المهاجرين، فالمهاجرون هنا لا يعمدون إلى إفناء السكان الأصليين أو إجلائهم ولا يقيمون المستعمرات أو يصطنعون الحواجز بينهم وبين سكان المدينة التي انتقلوا إليها، وهكذا لا نجد تجارب توطين الأوروبيين في أمريكا أو استراليا أو جنوب إفريقيا، على اختلاف درجات حرارتها. إنها دولة فكرية عقيدية سكانها المقيمون فيها من قبل، والمهاجرون الوافدون سواء في الاعتبار الإنساني والحقوق القانونية.. والعقيدة معروضة على كل إنسان بحكم إنسانيته أياً كان موطنه وأياً كانت عشيرته. إنها دولة مفتوحة لا تغلق نفسها على جماعة معينة شأن أي دولة دينية أخرى قامت من قبل في التاريخ (لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ) [الحشر: 8]، (وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلاَ يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) [الحشر: 9]، (وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلاَ تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاً لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ) [الحشر: 10] [30].

"إن هذه الدولة فذة في تاريخ البشرية لأنها أقرّت مبدأين لا وجود لهما إلا في دولة غير دينية. وأول هذين المبدأين هو حرية الأديان، وهي حرية لا تقرها الدولة الإسلامية وتسمح بها فحسب، بل إنها تتعهد برعايتها. وثانيهما هو مبدأ تعريف فكرة الوطن والدولة في أوسع معانيها تسامحاً وإنسانية، وهو مبدأ يكفل المساواة في الحقوق والواجبات الوطنية بين جميع أفراد الدولة على اختلاف أجناسهم وألوانهم ولغاتهم وعاداتهم" [31].

لقد استكملت دولة الإسلام كل مستلزمات البناء القانوني للدولة والذي يقوم على أركان ثلاثة: الأمة، والسيادة الداخلية والخارجية، ثم الإقليم.. ولكنها ما أخذت مكانها ودورها في التاريخ لواحد من هذه الأركان، فلقد قامت دولة الهجرة على أمة ولكنها أمة تقوم على أساس الفكر والعقيدة، فهي أمة لا يمكن حصرها أو ضبطها لأنها لا تحدها لغة أو جنس أو وطن، فقد عرض رسول الله صلى الله عليه وسلم عقيدته على كل فرد وقبيلة ومدينة استطاع أن يعرض هذه العقيدة عليها، وترك المجال أمام الإمكانيات الأيديولوجية لا الحتمية الجغرافية. وكان لدولة الهجرة سيادة داخلية وخارجية، ولكنها سيادة تحققت في واقع الأمر من أول يوم في الإطار المثالي الذي تطلعت إليه فلسفة القانون إلى وقتنا ولم تفلح في أن تجد له سبيلاً إلى التنفيذ، فهي سيادة قائمة على الاختيار الحر في اعتناق الفكرة من جانب الأفراد وفي الاجتماع لإقامة الدولة من جانب المجموع. ومن ثم تأسست سياسة الدولة الجديدة فعلاً وواقعاً على تقديس الحرية الإنسانية، بحيث تكون هذه الحرية هي أساس الدولة الفكري وقانونها الأعلى. وكان لدولة الهجرة إقليم اختارته الظروف لها وكان اختيارا موفقا، لكنها لم ترتبط به ولم تقتصر عليه، وكان من الممكن أن تقوم في أي مكان آخر يقبل الدعوة، مكة أو الطائف مثلاً، ذلك أن الدولة الجديدة دولة فكرة، والفكرة تجد وطنها في كل مكان يوجد فيه عقل إنسان [32].

3 ـ الخلافة الراشدة:

إذا قدرنا على تجاوز التفاصيل والجزئيات، وفككنا أنفسنا من أسر مئات الأخبار الموضوعة بعد الواقعة التاريخية بقرن أو قرنين في زمن الهوى والميل والتحزب.. إذا تمكّنا من الارتداد صوب البيئة التاريخية التي نشأت فيها تجارب الانتخاب في العصر الراشدي زماناً ومكاناً وعقيدة وإنساناً، فإننا سنلتقي، ومن خلال موقف أكثر شمولية وعلمية في الوقت نفسه، مع تجربة سياسية تستحق التقدير.

بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم مباشرة، ورغم هول الواقعة التي هزّت كبار الصحابة أنفسهم، يجتمع المسلمون أنصاراً ثم مهاجرين في سقيفة بني ساعدة، ويمارسون لأول مرة في تاريخهم حواراً مفتوحاً يقوم على الكلمة والإقناع لاختيار مرشحهم الذي سيخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في قيادة الأمة وسياسة دولتها الناشئة.. ما استل سيف ولا أريقت قطرة واحدة من دم.

يقدّم الأنصار مرشحهم، معتقدين أنهم الأحق بأن يكون الخليفة منهم، وهم الذين آووا الرسول عليه السلام ونصروه وبإرادتهم أتيح للحركة الإسلامية أن تجتاز مرحلة الدعوة، التي استهدفت تكوين الإنسان المسلم والجماعة المسلمة إلى مرحلة الدولة التي تملك برنامج عمل سياسي وتشريعي لتغيير العالم بدءاً من جزيرة العرب نفسها.

ويهرع المهاجرون لإقناع الأنصار بأنهم الأحق بذلك، فهم طليعة الإسلام الأولى، وعلى أكتافهم شقّت الدعوة طريقها في ظروف بلغت الغاية في عنفها وقسوتها. ويعود بعض الأنصار فيعرضون فكرة القيادة الثنائية المشتركة، فيصرّ المهاجرون على ضرورة وحدة القيادة وأن بمقدور إخوانهم الأنصار أن يعملوا من خلالها ويعبّروا عن طاقاتهم في إطارها: "منا الأمراء ومنكم الوزراء" [33].

ومن أجل ألا يطول النقاش وتنفتح ثغرة قد تتسلل منها المشاكل وتنفذ منها الحساسيات في وقت كانت وحدة الجماعة فيه تمثل المهمة الأكثر إلحاحاً، تقدم عمر بن الخطاب رضي الله عنه لكي يشير إلى المرشح الذي لا بدّ من تحديده في مناقشات كهذه، وكان أبا بكر رضي الله عنه ولا ريب. فثمة ماضيه العريق في خدمة الدعوة، ومواقفه الحاسمة في تاريخ كفاحها، وثمة شهادات الرسول صلى الله عليه وسلم وكلماته في رفيقه وصديقه وثمة تعاطف المسلمين أنفسهم مع أول رجل في الإسلام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

تمت البيعة الأولى الخاصة في السقيفة نفسها لكي ما تلبث جموع المسلمين أن تنهال على مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم مبايعة خليفتها الأول البيعة العامة.

وفي الأوضاع والبيئات الحرة لا نلتقي بتجربة انتخابية أجمع فيها الناس كافة على مرشح واحد، لا نلتقي بحركة أرقام صماء تتجمع بإرادة مسلوبة أو بالقسر والإكراه؛ لكي ترسم نسبة المئة بالمئة أو التسع وتسعين وتسعمئة بالمئة. لا بدّ أن تكون هناك معارضة ولا بدّ أن تتضمن هذه المعارضة قدراً من الرفض لهذا السبب أو ذاك. ولكن الأكثرية الساحقة هي التي اختارت أبا بكر، فليتسلم الرجل إذن المهمة الصعبة وليتحمل المسؤولية بالأمانة التي عرفت عن أصحاب الرسول عليه السلام.

في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم يعرض أبو بكر رضي الله عنه برنامج عمله القيادي وتصوّره العقيدي بكلمات قلائل.. قال: "أيها الناس إني قد وليّت عليكم ولست بخيركم إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوّموني. الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق له، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. لا يدع قوم الجهاد في سبيل

الله إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمّهم الله بالبلاء. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم..".

إن الخليفة الأول يؤكد هنا على الحقائق الأساسية التي يجب إعلانها والالتزام بها إذا ما أريد للقيادة الجديدة أن تواصل السير على الدرب الذي بدأه الرسول صلى الله عليه وسلم فالخليفة رجل من الناس، واحد من جماهير الأمة، منحته باختيارها الولاية عليها، وهو بسبب من ماضيه ومن تقييم النبي عليه السلام له ومن كفاءاته الخاصة قد نال هذا الشرف، لكن هذا لا يعني أنه رجل فوق سائر الناس، من طينة أخرى غير طينتها، كما تصوّر الناس أو صوّر لهم في عصور الوثنيات والصنميات وظلال الله المدعاة في الأرض.

إن النبي صلى الله عليه وسلم نفسه كان يريد أن ينتزع أيما ظل لهذه الشبهة في نفوس أصحابه، كان يقول: أيها الناس إنما أنا ابن امرأة تأكل القديد، وتمشي في الأسواق. وكانت كلمات الله تؤكد هذه الحقيقة المرة تلو المرة: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) [الكهف: 110]، (... وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ...) [الأعراف: 188]، (... وَإِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ أَمْ بَعِيدٌ مَا تُوعَدُونَ) [الأنبياء: 109]. ومن يدري فلعل في الأمة التي اختارت أبا بكر رضي الله عنه لقيادتها رجل هو خير من أبي بكر في أمور ولكنه أقل قدرة على تحمل المسؤولية "إني وليت عليكم ولست بخيركم" ومن ثم، ومن خلال أول تجربة انتخابية في تاريخنا السياسي يحفر الخليفة الأول في أذهان الأمة هذه الحقيقة الخطيرة التي تمتد انعكاساتها إلى سائر مساحات الحياة وفاعلياتها.. إن الرجل المنتخب هو واحد من الناس وليس واحداً فوق الناس، وأنه ليس ثمة ظل لله في العالم!!

وهو يطلب من أمته أن تعينه إذا أحسن الاجتهاد والعمل وأن تقوّمه إذا أساء، وهي إشارة أخرى على الطريق نفسه الذي أكده في عبارته الأولى، فهو مجرد إنسان قد يخطئ وقد يصيب، وليست معطياته جميعاً قدراً منزهاً عن الانحراف، وهو يرى أن يكون الحكم معادلة متكافئة بين الحاكم والمحكوم، الطرفان يتحملان مسؤوليتهما ويشاركان فيها بالفعل والاجتهاد والنقد والرقابة الدائمة، وهو بالتالي يريد أن ينمي الحس النقدي ومسؤولية الرقابة في نفوس أبناء أمته، فليس إلا في فترات الاستلاب السياسي أمة لا تنقد حكامها أو تراقبهم، ولا تقول (لا) حيث يجب أن تقال. إن الخليفة ها هنا يستبق الأحداث ويطلب من أمته أن تمارس حقها من أجل أن تظل حيويتها الحركية التي علّمها إياها الرسول صلى الله عليه وسلم وربّاها عليها، فإن أمة لا تنقد ولا تعارض لهي أمة تعاني من السكون، وتوشك أن تموت.

وهو رضي الله عنه يؤكد مفهوم العدل الذي جاء به الإسلام ويعلن أنه سيحميه من الانتقاص والعدوان، العدل بمفهومه الشامل الواسع، ابتداء من مسألة الطعام والشراب وانتهاء بموقف الإنسان في العالم.. سيقف خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم بكل ما يحمل من قوة لكي يحفظ التوازن المطلوب؛ فلا أقوياء يرفعون أيديهم بأكثر مما يجب ولا ضعفاء يرتجفون خوفاً وجوعاً، إنه سيجعل القوي يرتجف إذا ما حدّثته نفسه بظلم ويأمن عنده الجوعى والخائفون.

وفي عبارتين أخريتين يشير الخليفة إلى الأهمية القصوى للالتزامات الأخلاقية في المجتمع الجديد، الالتزامات التي تميّزه عن سائر المجتمعات الجاهلية وترفعه عليها وهو بدونها يفقد هويته ويتنازل باختياره عن الميزة التي منحه إياها انتماءه للدين الجديد "الصدق أمانة والكذب خيانة"

و"إنه لا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمّهم الله بالبلاء". إن العفن والفساد إذا تسرّبا إلى مجتمع من المجتمعات دون أن تكون هناك إرادة جادة لوقفهما واستئصالهما فسوف يتحولان إلى بلاء جارف يكنس في طريقه كل شيء، وهو لن يعرف حينذاك الصالح من الطالح؛ لأن البلاء ليس عقلاً يعمل في التاريخ وإنما عذاب ينصب على التاريخ.

ولم ينس أبو بكر رضي الله عنه أن يشير إلى الجهاد كالتزام أساسي للأمة المسلمة ويحذّر من تجميده لأن معنى هذا أن يضربهم الله بالذل.

إن الجهاد، كما ورد في عدد كبير من الآيات لا نجد ضرورة للإشارة إليها، هو حركة المسلمين الدائمة في العالم لإسقاط القيادات الجاهلية الضالة وإتاحة حرية الاعتقاد للإنسان حيثما كان هذا الإنسان، بغض النظر عن الزمن والمكان والجنس واللون واللغة والثقافة والانتماء. إنه - في الحقيقة - مبرّر وجود الجماعة الإسلامية في كل زمان ومكان، ومفتاح دورها في الأرض،وهدفها العقيدي، ومعامل توحدها، وضامن ديمومتها وتطورها، والمهمة المركزية لقيادتها، وبدون هذه الحركة الجهادية يسقط هذا المبرر ويضيع المفتاح، وتفقد الجماعة المسلمة قدرتها على الوحدة والتماسك والاستمرارية والبقاء، كما تفقد القيادة المسلمة شرطها الأساسي.

إن الجهاد كهدف إيماني حركي دائم، أشبه بمعامل عقدي - اجتماعي يشد أفراد المجتمع الواحد بعضهم إلى بعض، ويوجّههم صوب بؤرة واحدة، ويدفعهم إلى تجاوز السكون والتحرك الدائم إلى أهداف أبعد فأبعد، وهذا - بطبيعة الحال - يجيء بمثابة ضمان أكبر لوحدة الجماعة المسلمة وتماسكها واستمرارها وصيرورتها التحريرية المبدعة. وعلى العكس، ما أن تفتر روح الجهاد في نفوس المسلمين، أفراداً وجماعات، قيادات وقواعد، حتى تتفكك عرى وحدتهم وتتعدد أهدافهم، وتميل تجربتهم الحركية إلى التباطؤ فالسكون، وتتساقط مواقعهم الأمامية، وبدلاً من أن يسددوا ضرباتهم إلى القوى الجاهلية، ويمتلكوا زمام المبادرة الاستراتيجية في العالم، إذا بهم يتلقون الضربات من هذه القوى ويتراجعون صوب المواقع الدفاعية في الخطوط الخلفية.

فهي الهزيمة - إذن - على كل المستويات السياسية والعسكرية والاستراتيجية والعقائدية والحضارية في نهاية المطاف. وإننا لننظر إلى تاريخنا فنرى في هذا الالتزام معادلة واضحة، فحيثما سادت روح الجهاد مجتمعاً إسلامياً تمكّن من حماية وجوده، وتعزيز وحدته، وضمان ديمومته العقائدية وإبداعه الحضاري واتساع ميادين نشاطه في العالم، وحيثما افتقدت هذه الروح الجهادية وطمس عليها في مجتمع آخر فقد مبرّر وجوده، وتمزقت وحدته، وتباطأت اندفاعيته العقائدية، واضمحلت منجزاته الحضارية، وتقلص دوره في العالم، وآل أمره إلى التدهور والسقوط، وإن تاريخنا المعاصر ليقدم لنا عشرات الأمثلة التطبيقية على صدق هذه المعادلة.

لقد كان أبو بكر واضح الرؤية عندما قال مخاطباً منتخبيه: "إنه ما ترك قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم بالذل"، وواضح الرؤية أيضاً عندما جعل سني خلافته جهاداً دائماً في الداخل والخارج وعلى المستويات كافة [34].

ويختتم رضي الله عنه خطابه بتأكيده على أن الطاعة، التي يتحتم على الأمة أن تمارسها إزاءه، مستمدة من طاعته هو شخصياً لله ورسوله، وأنها تسقط بمجرد أن يخالف هو عن هذه الطاعة.. فالجميع، في نهاية الأمر، قيادات وقواعد، سواء أمام الله ورسوله، ولن يكسب فعلهم التاريخي قيمته إلا بمدى استمداده من شريعة الله ومعطيات رسوله الكريم.

لما ألحّ المرض على أبي بكر رضي الله عنه في وقت كانت زهرة قوات المسلمين تشقّ طريقها في جبهتي العراق والشام، والدولتان الكبريتان: الساسانية والبيزنطية تحشدان جلّ طاقاتهما لسحق

هذا التحرك الفتي، والمجتمع المسلم لم يتجاوز بالكلية مواقع عصبياته وضغوطها القاهرة، أدرك رضي الله عنه أن مجمل الظروف التاريخية هذه تحتم عليه أن يحسم أمر الخلافة لصالح وحدة المسلمين وأهدافهم التاريخية، وكان بمقدوره، هو الذي منحته الأمة ثقتها المستمدة من صدقه العميق ومن شهادة الرسول صلى الله عليه وسلم له، ومن دوره التاريخي قبل الخلافة وبعدها، أن يرشح الرجل الذي يطمئن إليه، لكنه لم يشأ أن يصل إلى هدفه من هذا الطريق القريب، وأن يوسّع - بدلاً من ذلك - نطاق مشاوراته إلى أقصى مدى مستطاع، فبيّن للصحابة الكبار أنه ميت ولا ريب فأحرى بهم أن يتشاوروا ويتخذوا قرارهم النهائي قبل وفاته ومن أجل حماية وحدتهم واستمرارهم في مهماتهم الأساسية، وبيّن لهم أنهم في مشاوراتهم هذه أحرار من أي التزام تجاه الخليفة السابق، حتى من بيعته، قال لهم: "إنه قد نزل بي ما ترون ولا أظنني إلا ميت لما بي، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي وحل عنكم عقدتي ورد عليكم أمركم". وكان رأي كبار الصحابة أن يتولى الصدّيق بنفسه مهمة الاختيار، فكأنهم خوّلوه حق الترشيح نيابة عن الأمة بما أنهم ممثّلوها المعتمدون.

اعتمد الصدّيق وهو يتحرك لاختيار الرجل المناسب قواعد وميزات أساسية كان أبرزها، ولا ريب أن يكون المرشح رجلاً حازماً في غير عنف، ليّنا في غير ضعف، فكان يجد في عمر بن الخطاب، بعد لأي البحث والمشاورة، ذلك الرجل، إلا أنه، رغم ذلك كله، لم يشأ أن يعلن كلمته النهائية قبل أن يجري مزيداً من المشاورات، وقبل أن يطّلع على رأي المسلمين الموجودين في المدينة في الخليفة الجديد, ومن ثم خاطبهم قائلاً:"أترضون بمن استخلف عليكم؟ فإني والله ما ألوت من جهد الرأي ولا ولّيت ذا قرابة، وإني قد وليت عمر بن الخطاب فاسمعوا وأطيعوا". وكان جواب الناس - بما فيهم كبار الصحابة - "سمعنا وأطعنا" [35]. وكان بمقدورهم أن يردّوه، فما أكثر ما قالها المسلمون: لا سمع ولا طاعة. وعمر نفسه، بعد أن تولى الخلافة، كان يدفعهم إلى قولها دفعاً كما هو معروف. ولو أنهم قالوها فإنه ليس ثمة ما يمنع أبا بكر من أن يعود إلى المشاورة وتقليب الرأي من جديد للبحث عن رجل آخر يسمعون له ويطيعون.

رفع أبو بكر يديه إلى السماء وقال: "اللهم إني لم أرد بذلك إلا صلاحهم، وخفت عليهم الفتنة فعملت فيهم ما أنت به أعلم، فولّيت عليهم خيرهم وأتقاهم وأحرصهم".

وفي كتاب عهده لعمر نقرأ هذه الكلمات التي تنبض تقوى وصدقاً وإحساساً بالمسؤولية:"بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد به أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم عند آخر عهده بالدنيا وأوّل عهده بالآخرة، الحال التي يؤمن فيها الكافر ويتقي الفاجر، إني استعملت عليكم عمر بن الخطاب، فإن برّ وعدل فذلك علمي به، ورأيي فيه، وإن جار وبدل فلا علم لي بالغيب، والخير أردت ولكل امرئ ما اكتسب، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون" [36].

ولن يخطر على بال أحد أن الصدّيق الذي كان صادقاً مع ربه ونبيه ونفسه في أشد الظروف حلكة وعسراً وفي أكثرها سهولة ويسراً، يمكن أن يتنازل عن صدقه في أخطر مسألة في حياة المسلمين، وهو ذاهب بعد لحظات أو ساعات أو أيام للقاء الله الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض، يتنازل عن صدقه عند آخر عهده بالدنيا وأوّل عهده بالآخرة، الحال التي يؤمن فيها الكافر ويتقي الفاجر.

وإنا لنلمح الحس الشوري يغطي سائر الخطوات التي قطعها الرجل من أجل اختيار مرشحه للخلافة، وهو يطلب من كبار الصحابة أن يتشاوروا في الأمر مطلقاً إيمانهم من بيعته، راداً عليهم أمرهم، وهم يخوّلونه حق الاختيار، وهو يدرس وينقب واضعاً أشد المقاييس عدلاً وموضوعية في

المرشح الذي سيتولى الخلافة، وهو يعرض اختياره على جمهور الأمة وكبار صحابته ويتلقى منهم الموافقة، ثم وهو يؤكد حرصه وخشيته وإحساسه بالمسؤولية خلال اختياره عمر بن الخطاب عارضاً تحفّظه إزاء ما يمكن أن يحدث في المستقبل، مما هو في طيّات الغيب التي لا يعلمها إلا الله، منذّدا بصراحة بالغة بهذا الذي يمكن أن يحدث.. وأخيراً فإن الرجل الذي رشّحه لا يمتّ إليه بقرابة ولا عصبية من قريب أو بعيد وفضلاً على هذا وذاك فإن عمر لم يكن بالرجل العادي الذي يكون أمر اختياره مسألة غير متوقعة بالنسبة للمسلمين، على العكس، فإن اختياره جاء مصداقاً لمتطلبات اللحظات الراهنة، وكأنه والتاريخ كانا على ميعاد، الأمر الذي يفسّر لنا ترحيب المسلمين بمجيئه الذي كان متوقعاً، بل محسوباً!!

كانت هناك ـ أيضاً ـ بيعتان خاصة وعامة، وكانت هناك خطب وكلمات هي أشبه بمؤشرات عمل عبر سني المسؤولية أسوة بما فعله الصدّيق.

في انتخاب عثمان رضي الله عنه واصلت التجربة الانتخابية التزامها بالبعد الشوري، وازدادت نضجاً ونمواً من خلال التحديات الصعبة التي طرحها الموقف التاريخي.

لمّا طعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه طعنات عديدة بخنجر أبي لؤلؤة الفارسي، وأدرك المسلمون أنه ميت لا محالة، طلبوا إليه أن يعهد بالخلافة لأحد أسوة بما فعله الصدّيق من قبله، وتجاوزا لكل ما من شأنه أن يلحق بوحدة المسلمين وحركتهم الجهادية الواسعة، الأذى والتفكك، أو السكون والتوقف. لكنه تردد في الأمر، وظل فترة من الوقت يتأرجح بين إحدى اثنتين: أن يختار هو بموافقة الصحابة، أو أن يترك المسلمين يختارون. وقد عبر عن موقفه هذا بعبارته"إن أستخلف فقد أستخلف من هو خير مني ـ يعني أبا بكر رضي الله عنه ـ وإن أترك فقد ترك من هو خير مني ـ يعني الرسول صلى الله عليه وسلم ـ ولن يضيع الله دينه" [37].

وعندما عرض عليه أحدهم أن يرشح ابنه عبد الله الذي اشتهر بعلمه وتقواه، رفض وقال بغضب: "قاتلك الله، والله ما أردت الله بهذا!! لا إرب لنا في أموركم وما حمدتها فأرغب فيها لأحد من أهلي. إن كانت خيراً فقد أصبنا منه، وإن كانت شراً فبحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد ويسأل ـ أمام الله ـ عن أمر أمة محمد صلى الله عليه وسلم، أما لقد جهدت نفسي وحرمت أهلي، وإن نجوت كفافاً، لا وزر ولا أجر، إني لسعيد" [38].

ازدادت خشية المسلمين من أن يتوفى الخليفة قبل أن يستقرّ الاختيار على أحد يليه في الخلافة، فازدادوا إلحاحاً عليه، وحينذاك، وهو يعاني آلام الجراح القاتلة لمعت في ذهنه (صيغة) جديدة للاختيار، وسط بين الموقفين السابقين، تقوم على حصر الخلافة في واحد من أولئك الرجال الذي يمثلون طليعة الصحابة ورجالات الدعوة الرواد ممن توفى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض، وممن بقوا على قيد الحياة وكان عددهم ـ يومذاك ـ ستة هم: عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن وسعد رضي الله عنهم.

أعلمهم عمر رضي الله عنه أنه بعد دراسته للمسألة لم يجد أمر الخلافة يعدو أحدهم بما أنهم ممثلو الأمة وقادتها وروادها، وطلب منهم أن يجتمعوا ويتشاوروا لاختيار واحد منهم، وألا يسمحوا للنقاش أن يطول ويتشعب لئلا يقود إلى الخلاف والشحناء، في وقت كانت الدولة الراشدة في أمس الحاجة فيه إلى اليد القديرة التي تعرف كيف تحمل المسؤولية، وتمضي بالأمانة خطوات أخرى على الطريق الطويل.

وتجاوزاً لهذه الاحتمالات وضع ابن الخطاب رضي الله عنه برنامجاً زمنياً محدداً أمده ثلاثة أيام يتحتم عليهم خلالها أن يتفقوا على المرشح الجديد "ولا يأتين اليوم الرابع ـ قال الخليفة ـ إلا

وعليكم أمير منكم". وطلب من صهيب أن يصلي بالناس خلال هذه الفترة؛ لأن اختيار أي من الستة الشورى إماماً يعني ترجيحه في العملية الانتخابية. "ويحضر عبد الله بن عمر مشيراً ولا شيء له في الأمر" قالها الخليفة مرتين كيلا يتجاوز دوره حدود المراقبة فحسب. كما طلب من المقداد بن الأسود أن يشرف على المشاورات ريثما يتم الانتخاب. ومن أجل مزيد من الحيطة على وحدة الجماعة التي هي أثمن شيء، الوحدة التي تتجاوز كل ما هو فردي في حياة الأمة، طلب من المقداد أن يستخدم السيف إذا طال النقاش وتجاوز أمده المحدد وأصرت الأقلية على عدم الأخذ برأي الأكثرية وهو موقف لا يعدو حدود الحيطة والحذر، ولا يمكن أن يتجاوز ذلك إلى التنفيذ الفعلي لاستحالة وقوع ذلك الاحتمال البعيد [39].

بعد مشاورات متشعبة بين الرجال الخمسة، إذ كان طلحة غائباً في تجارة له إلى بلاد الشام، مشاورات تسلل من خلالها إخباريو عصر التدوين العباسي فنفثوا فيها من رواياتهم الموضوعة ما نفثوا، وصوّروا لنا الموقف التاريخي ذاك، كما لو كان تهالكاً بين الصحابة الكرام على السلطة واستماتة في سبيل مغانمها الموهومة التي ما لمسها أحد في تجربة أي من الخليفتين السابقين.. بعد مشاورات متشعبة عرض عليهم عبد الرحمن بن عوف رأيه: أن يتنازل عن حقه في الترشيح لمنصب الخلافة، وأن يخوّلوه، مقابل هذا، الحق في انتخاب أحدهم خليفة للمسلمين.

لم يعترض أحد.. كلهم وافق على العرض، وكان بمقدور أي منهم أن يعترض فيجد ابن عوف نفسه مرغماً على سحب مشروعه.. لا ريب أنهم أدركوا إخلاص الرجل ورغبته في الوصول إلى المطلوب قبل انقضاء المدى الزمني الذي حدده ابن الخطاب رضي الله عنه.

ولقد تبين هذا الإخلاص من خلال الساعات الطويلة التي قضاها ابن عوف يستطلع آراء المسلمين في المدينة، صحابة وأناساً عاديين، رجالاً ونساء، ينهالون عليه أفواجاً، مما يدل على مدى وعيهم السياسي، أو يطرق هو عليهم الأبواب حرصاً منه على أن يأخذ آراء أكبر جماعة منهم. وفي فجر اليوم الأخير المحدد لإعلان النتيجة اجتمع ابن عوف برجال الشورى، وأرسل إلى من كان بالمدينة من المهاجرين والأنصار وأمراء الأجناد الذين كانوا قد قدموا إلى الحجاز لأداء الحج، وأعلمهم أن غالبية الآراء قد اتجهت إلى استخلاف واحد من اثنين: عثمان أو علي رضي الله عنهما. وكان على عبد الرحمن بن عوف ـ بعد ذلك ـ أن يعتمد مقياساً اجتهادياً للترجيح كي لا يبقى الأمر معلّقاً.. فكان أن طرح فكرة الالتزام بسيرة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فضلاً على العمل بكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام. أما عثمان فقد أعلن قبوله لهذا الالتزام وهو يرى بأم عينيه سيرة الشيخين وقد حفظت وحدة المسلمين وأدالت من الفرس والروم ونجحت نجاحاً باهراً في تنفيذ برامج الإسلام على سائر الجبهات.. وأما علي فقد قاده اجتهاده إلى القول بالعمل وفق جهده وطاقته [40].

وهو رضي الله عنه ينظر فيرى أنه يقف، في رفقته للرسول صلى الله عليه وسلم وقدراته الفقهية، على قدم المساواة مع الشيخين رضي الله عنهما، وأن تطور الظروف التاريخية وتغاير التجربة البيئية قد تلجئه إلى تقديم حلول أخرى للمشاكل المستجدة.

اجتهد كل من الرجلين وقاده اجتهاده إلى موقف.. ووجد عبد الرحمن بن عوف بعد تلك الجهود المكثفة التي بذلها، وبعد أن آذنت شمس اليوم الرابع بالشروق، أن يحسم الأمر، فأشار بأن اختياره قد وقع على عثمان، وتقدم إليه قائلاً: أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله والخليفتين من بعده، ومن ثم تقدم المهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد ليبايعوا خليفتهم الجديد البيعة الخاصة التي أعقبتها ـ كما هو متبّع ـ بيعة عامة [41].

حتى إذا ما وصلنا خلافة علي رضي الله عنه وجدنا أنفسنا أمام صيغة انتخابية (مفتوحة) تعود بنا ثانية إلى تلك التي تم بموجبها انتخاب الخليفة الأول رضي الله عنه، مع ملاحظة التغير الواسع الذي طرأ على الظروف التاريخية، خاصة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه وفقدان النظام في المدينة طيلة الأيام الخمسة التي أعقبت ذلك.. وسيطرة الثائرين على مقدرات الأمور في المدينة، وتهرّب المرشحين وعلى رأسهم علي نفسه رضي الله عنه من تدافع الناس نحوهم متوسلين إليهم قبول المهمة الصعبة.. حتى لقد كان علي رضي الله عنه يلوذ ببساتين المدينة كما حاول إقناع طلحة بن عبيد الله بتولي الخلافة لكن طلحة رضي الله عنه رفض معتقداً أن علياً رضي الله عنه أجدر بها منه.

وأخيراً لم يجد علي رضي الله عنه إزاء إلحاح المسلمين بدًّا من قبول المهمة كي لا تتسع دائرة الفتنة وتتعرض الأمة لمزيد من المخاطر والانشقاقات.. وعندما أقبل عليه الناس يبايعونه أعلمهم أن البيعة يجب أن تبدأ أولاً بطلائع المسلمين الأولين من المهاجرين والأنصار، ثم يليهم سائر الناس. وقد أعرب رضي الله عنه عن رؤيته الشورية العميقة عندما خاطب منتخبيه قائلاً: "أيها الناس إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، فإن شئتم قعدت لكم، وإلا فلا أجد على أحد" [42].

"إن شئتم" - وهكذا يتبدى لنا ونحن نتحرك باتجاه آخر رجل في عصر الراشدين احتفاظ التجربة الانتخابية بنفسها الشوري واستمدادها من مشيئة الجماهير.

بويع علي رضي الله عنه البيعة الخاصة من قبل كبار الصحابة مهاجرين وأنصاراً، وما لبثت أن ثنيت بالبيعة العامة أسوة بما شهدته انتخابات الراشدين من قبله.

في آخر أيامه، عندما طعن تلك الطعنات الغادرة على يد عبد الرحمن بن ملجم المرادي الخارجي، وأشرف على الموت، توسل إليه حشد من أصحابه أن يعهد بالخلافة من بعده لأحد أبنائه الذين امتازوا - كأبيهم رضي الله عنه - بالتزامهم الدقيق وفقههم العميق وشخصياتهم المحببة لدى المسلمين - فكان جوابه:"لا آمركم ولا أنهاكم، أنتم أبصر" [43]. وفي رواية ثانية تأكيد آخر على عمق الحس الشوري لدى علي رضي الله عنه قال:"بل أترككم كما ترككم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلعل الله يجمعكم - بعدي - على خيركم، كما جمعكم بعد نبيكم على خيركم يعني أبا بكر الصدّيق رضي الله عنه [44].

ونحن نمضي إلى نهاية عرضنا السريع هذا لا بدّ أن نتذكر الدور الكبير الذي مارسه كتاب الله، وتعاليم رسوله صلى الله عليه وسلم وممارساته، في تكوين هذا الوعي السياسي الذي أعان طلائع المسلمين: مهاجرين وأنصارا، على مجابهة تحديات السلطة وطرائق الحكم وفي غرس الحس الشوري في عقولهم ونفوسهم.

لقد أكد كتاب الله أكثر من مرة فكرة الشورى كأسلوب للتوصل إلى القرارات الخطيرة التي تهم الجماعة المسلمة، ومارسها الرسول عليه السلام خلال قيادته للدولة الإسلامية الناشئة أكثر من عشر سنين، في عديد من المواقف الحاسمة.. وها هم أصحابه وتلاميذه يواصلون الطريق.. لم يعهد أحد منهم بالمهمة لابن أو أخ أو قريب، ولم يخطر بباله قط أن يقف بمواجهة إجماع المسلمين ومشيئتهم.

كانت الأشكال والصيغ الإجرائية تتغير وتتطور وتأخذ أوضاعاً جديدة، وفقاً لمقتضيات الظروف التاريخية عامة، والبيئية خاصة، وأما الروح الشورية فقد بقيت محافظة على عمقها وأصالتها وديمومتها.

إن هذا التغير في الشكل والوحدة في الجوهر لهو سمة أساسية من سمات نظام الإسلام وشرائعه، بل هو ميزة عميقة من ميزات فلسفته تجاه الكون والحياة والإنسان،ومن خلال هذه الثنائية الديناميكية المرنة، كان بمقدور الإسلام دوماً أن يعالج شؤون الحياة المختلفة، وأن يغطي متطلباتها على سائر الجبهات.

لقد كان نظام الحكم في العصر الراشدي، بأطره العامة ومفرداته الإدارية، بروحه ونبضه وتوجهاته، حكماً إسلامياً استجاب بنجاح لمقاصد الشريعة، وتمكّن من تنزيلها على واقع الحياة، وعرف كيف يوظف الحلقات الإدارية للإعانة على هذا الهدف الأساس.

ولقد كان بمقدور المؤرخين والباحثين، في كل عصر، أن يجدوا هذا الملمح العميق في نسيج الحكم الراشدي، ليس فقط من خلال الإجراءات الإدارية (التنفيذية) وإنما أيضاً من خلال سلوكيات مسؤولي الدولة، بدءاً من الخلفاء أنفسهم وانتهاء بأصغر كاتب أو موظف، تلك السلوكيات التي أثارت الدهشة ولا تزال بتألقها وقدرتها الفريدة على تنفيذ مطالب العقيدة ومقاصد الشريعة، بما يؤكد قدرة هذا الدين على التحقق في واقع الحياة والتعبير عن نفسه على مستوى الفعل والممارسة.

ويستطيع المرء، بغير عناء، أن يجد نفسه قبالة كثافة ملحوظة في المرويات التاريخية بهذا الخصوص، ولن يتسع المجال بطبيعة الحال لاستقصائها وإيرادها ويكفي استدعاء بعض الشواهد بما يتناسب ومساحة الموضوع الذي بين أيدينا.

بعد يومين من استخلافه جمع أبو بكر الناس فحمد الله وأثنى عليه وقال: "أيها الناس إنما أنا مثلكم، وإني لا أدري لعلكم ستكلفونني ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يطيق، إن الله اصطفى محمداً على العالمين وعصمه من الآفات، وإنما أنا متبّع ولست بمبتدع، فان استقمت فتابعوني، وإن زغت فقوّموني، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض وليس أحد من هذه الأمة يطلبه بمظلمة ضربة سوط فما دونها، ألا وإن لي شيطاناً يعتريني فإذا أتاني فاجتنبوني، لا أؤثر في أشعاركم وأبشاركم، وأنتم تغدون وتروحون في أجل قد غيّب عنكم علمه، فان استطعتم ألا يمضي هذا الأجل إلا وأنتم في عمل صالح فافعلوا، ولن تستطيعوا ذلك إلا بالله، فسابقوا في مهل آجالكم من قبل أن تسلمكم آجالكم إلى انقطاع الأعمال، فان قوماً نسوا آجالهم وجعلوا أعمالهم لغيرهم، فإياكم أن تكونوا أمثالهم. الجد الجد.. والنجاء النجاء فان وراءكم طالباً حثيثاً.. احذروا الموت واعتبروا بالآباء والأبناء والإخوان" [45].

وفي خطبة أخرى له قال:"إن الله عز وجل لا يقبل من الأعمال إلا ما أريد به وجهه فأريدوا الله بأعمالكم، واعلموا أن ما أخلصتم لله من أعمالكم فطاعة آتيتموها.. وضرائب أديتموها.. اعتبروا عباد الله بمن مات منكم، وتفكّروا فيمن كان قبلكم. أين كانوا أمس وأين هم اليوم؟ أين الجبارون؟ وأين الذين كان لهم ذكر القتال والغلبة في مواطن الحروب؟.. وأين الملوك الذين أثاروا الأرض وعمروها؟ قد بعدوا ونسي ذكرهم، وصاروا كلا شيء!!

ألا وإن الله قد أبقى عليهم التبعات وقطع عنهم الشهوات ومضوا والأعمال أعمالهم والدنيا دنيا غيرهم، وبقينا خلفاً بعدهم، فإن نحن اعتبرنا بهم نجونا وإن اغتررنا كنا مثلهم!.. ألا إن الله لا شريك له، ليس بينه وبين أحد من خلقه سبب يعطيه به خيراً ولا يصرف عنه به سوءاً، إلا بطاعته واتباع أمره" [46].

وعندما خرج رضي الله عنه لتوديع جيش أسامة كان هو ماشياً وأسامة راكباً، فقال له أسامة: "يا خليفة رسول الله والله لتركبن أو لأنزلن! فقال: والله لا تنزل! ووالله لا أركب! وما علي أن أغبر قدميّ في سبيل الله ساعة، فإن للغازي بكل خطوة يخطوها سبعمئة حسنة تكتب له، وسبعمئة

درجة ترتفع له، وترفع عنه سبعمئة خطيئة! حتى إذا انتهى قال: إن رأيت أن تعينني بعمر فافعل! فأذن له. ثم قال: أيها الناس قفوا أوصكم بعشر فاحفظوها عني: لا تخونوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلاً صغيراً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له" [47].

وروى الطبري عنه قوله:"وددت أني يوم سقيفة بني ساعدة كنت قذفت الأمر (يعني الخلافة) في عنق أحد الرجلين - يريد عمرو أبا عبيدة - فكان أحدهما أميراً، وكنت وزيراً" [48]. كما روى عنه أنه كان قبل اشتغاله بأمور المسلمين تاجراً، وكان منزله بالسنح ثم تحول إلى المدينة.. وكان قد حجر على منزله بالسنح حجرة من سعف فما زاد على ذلك حتى تحول إلى منزله بالمدينة. فأقام هناك بالسنح بعدما بويع له ستة أشهر، يغدو على رجليه إلى المدينة، وربما ركب على فرس له.. فيوافي المدينة فيصلي الصلوات بالناس فإذا صلى العشاء رجع إلى أهله بالسنح.. وكان رجلاً تاجراً، فكان يغدو كل يوم إلى السوق فيبيع ويبتاع.. ونظر في أمره فقال: لا والله، ما تصلح أمور الناس التجارة، وما يصلحهم إلا التفرغ لهم والنظر في شأنهم، ولا بدّ لعيالي مما يصلحهم. فترك التجارة واستنفق من مال المسلمين ما يصلحه ويصلح عياله يوماً بيوم.. وكان الذي فرضوا له في كل سنة ستة آلاف درهم فلما حضرته الوفاة قال: ردوا ما عندنا من مال المسلمين، فإني لا أصيب من هذا المال شيئاً، وإن أرضي التي بمكان كذا وكذا للمسلمين بما أصبت من أموالهم. فدفع ذلك إلى عمر ولقوحاً وعبداً وقطيفة ما تساوي خمسة دراهم، فقال عمر: لقد أتعب من بعده" [49].

ومنذ اللحظات الأولى لتسلّمه الخلافة كان عمر بن الخطاب يضع نصب عينيه ثقل المسؤولية التي ائتمنته الأمة عليها فكانت مواقفه وكلماته ورسائله وسياساته ومفردات حياته اليومية تمثل تعبيراً مدهشاً لهذا الإحساس وسعياً - لم يشهد تاريخ البشرية له مثيلاً - لتحقيق الوفاق بين كلمة الله ومنهجه وشريعته وبين صيرورة الحركة التاريخية وتشكّلها.

قال لحظة تسلّمه الخلافة:"إنما مثل العرب كمثل جمل أنف اتبع قائده فلينظر قائده حيث يقوده، فأما أنا فوربّ الكعبة لأحملنهم على الطريق" [50]. وقال: "إذا كنت في منزلة تسعني وتعجز عن الناس فوالله ما تلك لي بمنزلة حتى أكون أسوة للناس" [51]. وعن مولى لعثمان بن عفان قال: "كنت رديفاً لعثمان بن عفان حتى أتى على حظيرة الصدقة في يوم شديد الحر شديد السموم، فإذا رجل عليه إزار ورداء، قد لفّ رأسه برداء، يطرد الإبل يدخلها الحظيرة، حظيرة إبل الصدقة، فقال عثمان: من ترى هذا؟ قال: فانتهينا إليه فإذا هو عمر بن الخطاب، فقال: هذا والله القوي الأمين" [52].

وعن كعب الأحبار قال: "نزلت على رجل يقال له مالك - وكان جاراً لعمر بن الخطاب - فقلت له: كيف بالدخول على أمير المؤمنين؟ فقال: ليس عليه باب ولا حجاب، يصلي الصلاة ثم يقعد فيكلمه من شاء" [53].

وكان عمر إذا أراد أن يأمر المسلمين بشيء أو ينهاهم عن شيء مما فيه صلاحهم بدأ بأهله وتقدم إليهم بالوعظ لهم والوعيد على خلافهم أمره، بل إنه كان يضاعف العقوبة عليهم [54]. وكان إذا استعمل عاملاً كتب له عهداً، وأشهد عليه رهطاً من المهاجرين والأنصار واشترط عليه ألا يركب برذوناً ولا يأكل نقياً، ولا يلبس رقيقاً، ولا يتخذ باباً دون حاجات الناس [55].

وكان رضي الله عنه إذا احتاج أتى صاحب بيت المال فاستقرضه، فربما أعسر، فيأتيه صاحب بيت المال يتقاضاه فيلزمه، فيحتال له عمر، وربما خرج له عطاؤه فقضاه [56]. وعن ابن البراء بن معرور أنه رضي الله عنه خرج يوماً حتى أتى المنبر، وقد كان اشتكى شكوى له، فنعت له العسل، وفي بيت المال عكة، فقال: إن أذنتم لي فيها أخذتها، وإلا فهي عليّ حرام [57]. وعن السائب بن يزيد قال: "سمعت عمر بن الخطاب يقول: والله الذي لا إله إلا هو، ثلاثاً، ما من أحد إلا له في هذا المال حق أعطيه أو منعه، وما أحد أحق به من أحد.. وما أنا فيه إلا كأحدهم" [58].

وحينما أراد أن يرتب العطاء قال لكتّابه: "ضعوا عمر موضعه، وابدأوا بالأقرب فالأقرب من رسول الله، فجاءت بنو عدي إلى عمر فقالوا: أنت خليفة رسول الله.. فلو جعلت نفسك حيث جعلك هؤلاء القوم! قال: بخ بخ بني عدي! أردتم الأكل على ظهري، وأن أذهب حسناتي لكم! لا والله، حتى تأتيكم الدعوة، وإن أطبق عليكم الدفتر، ولو أن تكتبوا آخر الناس" [59].

وفي خطبه وكلماته كان رضي الله عنه كأبي بكر من قبله والراشدين من بعده، يقيس الدنيا على الآخرة، ويضع تقوى الله نصب عينيه ويساوي بينه وبين الناس.. ولا ينسى اليوم الآخر لحظة واحدة. عن عروة بن الزبير أن عمر رضي الله عنه خطب يوماً "فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم ذكر الناس بالله عز وجل واليوم الآخر، ثم قال: يا أيها الناس إني قد ولّيت عليكم، ولولا رجاء أن أكون خيركم لكم، وأقواكم عليكم، وأشدكم استضلاعاً بما ينوب من مهم أموركم، ما توليت ذلك منكم، ولكفى عمر مهماً محزناً انتظار موافقة الحساب بأخذ حقوقكم كيف آخذها، ووضعها أين أضعها، وبالسير فيكم كيف أسير! فربي المستعان، فان عمر أصبح لا يثق بقوة ولا حيلة إن لم يتداركه الله عز وجل برحمته وعونه وتأييده" [60].

وقال في خطبة أخرى: "إن الله قد ولاني أمركم.. وإني أسأل الله أن يعينني عليه.. وأن يلهمني العدل في قسمكم كالذي أمر به. وإني أمرؤ مسلم وعبد ضعيف، إلا ما أعان الله عز وجل، ولن يغيّر الذي وليت من خلافتكم من خلقي شيئاً إن شاء الله، إنما العظمة لله عز وجل وليس للعباد منها شيء، فلا يقولن أحد منكم: أن عمر تغيّر منذ ولي.. فأيما رجل كانت له حاجة أو ظلم مظلمة، أو عتب علينا في خلق، فليؤذنّي، فإنما أنا رجل منكم، فعليكم بتقوى الله في سركم وعلانيتكم، وحرماتكم وأعراضكم" [61]. وخطب أيضاً فقال فيما رواه الطبري:"إنكم تجمعون ما لا تأكلون، وتأملون ما لا تدركون وأنتم مؤجلون في دار غرور.. وأعلموا أن بعض الشح شعبة من النفاق، فأنفقوا خيراً لأنفسكم، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون.. أيها الناس إني لوددت أن أنجو كفافاً لا لي ولا عليّ، وإني لأرجو إن عمّرت فيكم يسيراً أو كثيراً أن أعمل بالحق فيكم إن شاء الله، وألا يبقى أحد من المسلمين، وإن كان في بيته، إلا أتاه حقّه ونصيبه من مال الله" [62].

والموازين نفسها نلمحها في كلمات عثمان رضي الله عنه وخطبه منذ لحظة تحمّله المسؤولية حيث خرج - كما يقول الطبري - على الناس وهو أشد أهل الشورى كآبة فأتى منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: "إنكم في دار قلعة (أي على تحوّل وارتحال)، وفي بقية أعمار، فبادروا آجالكم بخير ما تقدرون عليه.. ألا وإن الدنيا طويت على الغرور، فلا تغرّنكم الحياة الدنيا، ولا يغرنكم بالله الغرور.. ارموا بالدنيا حيث رمى الله بها، واطلبوا الآخرة فإن الله قد ضرب لها مثلاً وللذي هو خير فقال عز وجل: (وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا * الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ

الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلاً) [سورة الكهف: 45 ، 46] [63].

وقال في خطبة أخرى بعد مبايعته: "إني قد حُمِّلت وقد قبلت، ألا وإني متبّع ولست بمبتدع.. ألا وإن الدنيا خضرة قد شهيت إلى الناس، ومال إليها كثير منهم، فلا تركنوا إلى الدنيا ولا تثقوا بها فإنها ليست بثقة [64].

وفي آخر خطبة له قال لجماعة من المحيطين به: "إن الله عز وجل إنما أعطاكم الدنيا لتطلبوا بها الآخرة، ولم يعطكموها لتركنوا إليها. إن الدنيا تفنى والآخرة تبقى.. فآثروا ما يبقى على ما يفنى" [65].

ثم ها هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه آخر الراشدين، يسير على المنهج ذاته، وينطلق منه موازنة سلطان الدنيا وإغرائها بتقوى الله والخوف من الحساب وتأكيد مفاهيم الحق والعدل في واقع الحياة، وتوظيف أجهزة الحكم وآلياته لتنفيذ مقاصد الشريعة وإقامة مجتمع الإسلام. قال في أول خطبة له بعد استخلافه: "إن الله عز وجل أنزل كتاباً هادياً بيّن فيه الخير والشر، فخذوا بالخير ودعوا الشر. الفرائض أدوها إلى الله سبحانه يؤدكم إلى الجنة. إن الله حرّم حرماً غير مجهولة، وفضّل حرمة المسلم على الحرم كلها، وشدّ بالإخلاص والتوحيد المسلمين. والمسلم من سلم الناس من لسانه ويده إلا بالحق، لا يحل أذى المسلم إلا بما يجب، بادروا أمر العامة، وخاصة أحدكم الموت، فإن الناس أمامكم، وإن ما من خلفكم الساعة تحدوكم. تخفّفوا تلحقوا، فإنما ينتظر الناس أخراهم. اتقوا الله عباده في عباده وبلاده، إنكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم، أطيعوا الله عز وجل ولا تعصوه، وإذا رأيتم الخير فخذوا به وإذا رأيتم الشر فدعوه (وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الأَرْضِ...) [سورة الأنفال: 26]" [66].

والموقف من المال العام هو الموقف نفسه. روى الطبري عن أبي رافع، وكان خازناً لعلي على بيت المال، قال: "فدخل يوماً وقد زيّنت ابنته، فرأى عليها لؤلؤة من بيت المال قد كان عرفها. فقال: من أين لها هذه؟ لله علي أن أقطع يدها. قال: فلما رأيت جده في ذلك قلت: أنا والله يا أمير المؤمنين زينت بها ابنة أخي، ومن أين كانت تقدر عليها لو لم أعطها؟ فسكت" [67]. وعن الحسن بن علي رضي الله عنهما أن أباه لما قتل ما ترك صفراء ولا بيضاء إلا ثمانمئة - أو سبعمئة - أرصدها لخادمه [68].

4 - الفتنة الكبرى:

في السنين الأخيرة من خلافة عثمان رضي الله عنه، الرئيس الثالث للدولة الراشدة، حدثت تلك الفتنة الخطيرة التي انتهت بقتله، وتمخضت عن انشقاق محزن في صفوف الجماعة الإسلامية، ولم تكن الفتنة وليدة ساعة من زمان، كما لم تكن سياسات عثمان الإدارية والمالية هي السبب الوحيد في إظهارها، كما يتصور حشد كبير من المؤرخين، الأمر الذي جعل من سياسات عثمان هذه مشجباً علّقت عليه سائر المعطيات المحزنة للفتنة. إنما هناك تيارات شتى ممتدة في الزمن وشديدة التعقيد، ومن خلال نظرة شمولية ترفض التجزئة والتقطيع، كما تتجاوز التفسير الواحدي للتاريخ، يستطيع الإنسان أن يتبين ملامح وسمات هذه التيارات:

أولاً: العصبية القبلية التي جاهدها الإسلام جهاداً مريراً دون أن يستطيع القضاء عليها بالكلية، وماذا تفعل عشرون أو ثلاثون سنة تجاه تقاليد عشرين أو ثلاثين قرناً؟ لقد اعتاد العرب قبل

إسلامهم حياة تقوم على الانتماء القبلي الذي يرفض أي نوع من التوحد السياسي أو الخضوع لسلطة منظمة مركزية واحدة، كما اعتادوا في علاقاتهم الاجتماعية والعامة نوعاً من الحرية السالبة التي تصل حدّ التسيب من أي التزام خلقي، والتفلّت من كل ما من شأنه أن يضبط حركتهم الاجتماعية بقانون أو دستور.. لقد عبّرت قطاعات كبيرة من العرب الذين لم يتغلغل الإيمان في قلوبهم عن نزعاتها القبلية في إطار النفاق في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي إطار الانشقاق عن الإسلام في أعقاب وفاته، ثم ها هم أولاء يعودون - وقد سدت عليهم الطرق - ليعبّروا عن نزعاتهم في إطار الإسلام نفسه، متخذين الثورة ضد عثمان سبيلاً لتدمير السلطة المركزية وتفتيت الوحدة التي صنعها الرواد الأوائل بدمائهم وعرقهم.. إن كثيراً من عرب الأمصار أسهموا في هذا الحدث، وبمجرد إلقاء نظرة على قوائم زعمائهم يتبين لنا حجم الدور الذي لعبه زعماء القبائل في الفتنة، وأكثرهم ممن لم يكن له دور يذكر أيام محنة الحركة الإسلامية وعذابها. لقد وصف عثمان نفسه المنتمين إلى الفتنة من عرب الأمصار بكلمات ذات دلالة واضحة في هذا المجال، وقال عنهم إنهم: "كالنعام الذين يتبعون أول ناعق". وقال: "آفة هذه الأمة عيّابون طعّانون يرونكم ما تحبون ويسترون عنكم ما تكرهون.. أحب مواردهم إليهم البعير، لا يردون إلا عكراً، لا يقوم لهم رائد وقد أعيتهم الأمور" [69]. وقال علي رضي الله عنه: "إن الله أنعم على الأمة بالجماعة، بالخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم - أي بأبي بكر - ثم الذي يليه - عمر - ثم الذي يليه - عثمان - ثم حدث هذا الحدث - الفتنة - الذي جرّه على هذه الأمة أقوام طلبوا هذه الدنيا، وأرادوا ردّ الإسلام والأشياء على أدبارها" [70].

ثانياً: تيار التحولات الاجتماعية التي أحدثتها حركة الفتوح وما ساقت إلى أبناء الأمة الإسلامية وحكومتها من أموال تفوق الحصر، دفعت هذه الحكومة إلى تقرير نظام العطاء، وهو تجربة رائدة من تجارب العدل الاجتماعي والتوزيع العادل للمال، وقد أنفق كثير من الذين تدفقت الأموال إلى جيوبهم في حاجات استهلاكية، بينما سعى آخرون إلى استثمارها وتنميتها الأمر الذي أحدث نوعاً من الفروق في الملكية بين المجموعتين، وقاد أحد الصحابة الكرام: أبو ذر الغفاري رضي الله عنه إلى القيام بحركته الاجتماعية المعروفة الداعية إلى تجرد المالكين من أملاكهم لكي يستوي الجميع.

وقد اختلفت وجهات النظر تجاه حركة أبي ذر، ولن نتعرض لها هنا لأنها تجرّنا إلى أبعاد فقهية محضة، إلا أن الذي يهمنا تاريخياً هو أن عدداً من مؤرخينا القدماء اعتمدوا هذه الحركة للطعن على عثمان رضي الله عنه، وجاء المؤرخون المحدثون فوسّعوا الشقة وتلقوا روايات موضوعة في العصر العباسي دونما نقد أو تمحيص، فمن جهة صوّروا عثماناً كما لو كان إقطاعياً يملك الكثير الذي يفوق الحصر، ومن جهة أخرى صوّروا العلاقة بين الرجلين كما لو كانت علاقة قهر واستبداد وعنف وأذى، انتهت إلى نفي أبي ذر إلى الربذة في أعماق الصحراء. لكننا لو تمعنا في معطيات التاريخ فإننا سنجد مجموعة أخرى من الروايات تقدم لنا صورة معاكسة تماماً، فلم يكن عثمان، في أخريات خلافته، يملك غير راحلتين اثنتين، كما أعلن هو نفسه ذلك أمام حشد من مسلمي المدينة، فأقروه [71]. وكان يرى نائماً في مسجد المدينة ويقوم وآثار الحصى على جنبه، فيقول الناس: هذا عثمان بن عفان، هذا أمير المؤمنين!! وقال شاهد عيان: رأيت عثمان يخطب في المدينة وعليه قميص مرقوع ثمنه أربعة دراهم، وقال آخر، وهو الحسن البصري: "كان عثمان يطعم الناس طعام الإمارة ويأكل الخل والزيت".. وقال رضي الله عنه في أول خطبة له بعد توليه الخلافة: "... ألا وأن الدنيا خضرة قد شهيت إلى الناس، ومال إليها كثير منهم، فلا تركنوا إلى الدنيا ولا تثقوا بها وأعلموا أنها غير تاركة إلا من تركها" [72]. وبصدد

علاقته بأبي ذر نستطيع أن نقرأ هذه الروايات - كنماذج فحسب - تدين موقف المؤرخين المعاصرين وتحيّزهم. جاء في الطبري:"كتب عثمان إلى معاوية أن وجّه أبا ذر إلى المدينة وأبعث معه دليلاً، وزوّده وارفق به" وجاء: "قال ابن مسعود: قدمنا مكة وأخبرنا عثمان خبر وفاة أبي ذر فقال: يرحم الله أبا ذر ويغفر له نزوله الربذة. ولما صدر خرج فأخذ طريق الربذة فضمّ عياله إلى عياله.." [73]. وقال: "ولما توجّه أبو ذر إلى الربذة أقطعه عثمان قطيعاً من الغنم وصرمة من الإبل وأرسل إليه أن يعاود المدينة حتى لا يرتد أعرابياً". وقال ابن أبي بكر في التمهيد والبيان: "لم يكن ذلك نفياً إنما كان ذلك تخييراً له وقد خيّره عثمان فاختار نزول الربذة". أما الربذة نفسها فلم تكن ذلك الموقع المنقطع في عرض الصحراء وإنما يذكر الجغرافيون أنها كانت مكاناً طيباً يكثر فيه الشجر والماء.. فهو إذاً تجميد النشاط بالاتفاق وليس نفياً [74].

ثالثاً: التيار اليهودي الذي يسعى بعض المؤرخين المعاصرين إلى نفيه لأنه جاء على لسان مؤرخينا القدماء متمثلاً برجل واحد هو عبد الله بن سبأ، وتذرّعوا بالقول بأن رجلاً واحداً لا يمكن أن يصنع هذا الذي شهدته الأمة في عهد عثمان، فهو إذن أقرب إلى الأسطورة منه إلى الواقع التاريخي لكننا - ونحن نرد عليهم - ننكر في الوقت نفسه موقف القدماء الذي حصروا الدور اليهودي في إحداث الفتنة برجل واحد، ونسوا أن ابن سبأ يمكن أن يمثّل ظاهرة خطيرة في تاريخنا.. ذلك الحشد الكبير من اليهود الذين انتموا للإسلام ظاهرياً، وتسموا بأسماء إسلامية، وظلوا يعملون - وراء ذلك - على تخريب المجتمع الإسلامي من الداخل ورفد وإسناد كل عناصر هدمه وتفكيكه.. وجائز إذن أن يكون هناك عشرات بل مئات من أمثال ابن سبأ لعبوا دورهم في الفتنة دون أن يكشفوا عن حقيقتهم كما حدث بالنسبة لابن سبأ.

لقد أراد ابن سبأ أن يتكئ على شيء، وهو ينفخ في نار الفتنة، فأعلن تأييده لعلي رضي الله عنه وحقّه في الخلافة،وطرح - لأول مرة في تاريخنا - نظرية الوصاية المقدسة ذات الأصل اليهودي فقال: "كان فيما مضى ألف نبي ولكل نبي وصي، وإن علياً وصي محمد". وقال: "محمد خاتم الأنبياء وعلي خاتم الأوصياء". وقال: "عثمان أخذ الخلافة بغير حق وهناك علي وصي رسول الله فانهضوا فحرّكوه، وأظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تستميلوا الناس" [75].. وبعد فترة قليلة من الزمن انبثقت فرقة مذهبية نسبت إليه فسميت السبأية، ولا يمكن أن تبرز هذه الفرقة المؤكدة تاريخياً من العدم!!

رابعاً: العامل الإداري، لقد قيل بأن عثمان ارتكب خطأ فادحاً بتقريب أقربائه وتوزيع مناصب الدولة الأساسية عليهم، وهذا صحيح إلى حدّ ما، لكننا نقرأ القائمة الإدارية التي يذكرها الطبري في أحداث عام (35 هـ)، والتي تتضمن ما يقرب من الثلاثين رجلاً فنجد أن ستة منهم فقط من أقرباء عثمان وأن خمسة وعشرين لا تربطهم به أية صلة من نسب [76].

ومهما يكن من أمر فإن عثمان قد اعتمد في سياساته جميعاً نوعاً من اللين والسماحة جاوز الحدّ المطلوب، وفتح الطريق أمام قادة الفتنة لتنفيذ أهدافهم. وهو نفسه يقول لهؤلاء إنهم كانوا على استعداد لإشعال الفتنة زمن عمر رضي الله عنه نفسه، ولكنه - أي عمر - وطأكم برجله وضربكم بيده وقمعكم بلسانه، فدنتم له على ما أحببتم وكرهتم. ولنت لكم، وأوطأتكم كنفي، وكففت عنكم يدي ولساني فاجترأتم عليّ، والله ما قصرت عن بلوغ ما بلغ من كان قبلي، ولم تكونوا تختلفون عليه" [77]. وقد روى سالم أن أباه عبد الله بن عمر قال: "لقد عتبوا على عثمان أشياء لو فعلها عمر ما عتبوا عليه" [78].

وحتى في الأيام الأخيرة، حيث راح حصار الثائرين يشدد قبضته على دار عثمان، رفض الخليفة استخدام العنف لكسر الحصار وإخراج رجال القبائل من المدينة، لقد عرض عليه قادة المهاجرين والأنصار أن يأذن لهم برفع السلاح للقضاء على الفتنة: المغيرة بن شعبة، وزيد بن ثابت الأنصاري، وأبو هريرة، والحسن والحسين، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير بن العوام، وبنو عوف الأنصاريين. فكان جوابه دوماً: "إن أعظمكم عني غناء رجل كف يده وسلاحه"، "أناشدكم الله وأسألكم به ألا تراق بسببي قطرة دم"، "عزمت على أحد كانت لي عليه طاعة ألا يقاتل"، "أيسركم أن تقتلوا الناس جميعاً وأنا منهم؟ فإنكم إن قتلتم رجلاً واحداً فكأنما قتلتم الناس جميعاً". كان عثمان رضي الله عنه مستعداً لأن يقتل على أن يمارس أحد حلّين: أن يسفك دماء المسلمين، أو أن يهدر كرامة الخلافة فيتنازل ببساطة عنها [79].

لنا أن نتوقع كيف أن مقتل الخليفة أواخر عام (35هـ) بالطريقة المحزنة التي قتل بها سيولد ردود أفعال عنيفة، ليس من السهولة بمكان تقدير أبعادها. لقد قبل علي رضي الله عنه الخلافة على مضض تحملاً للمسؤولية وخوفاً من أن يتسع الخرق، وانضوى إلى معسكره مرغمين جلّ الذين اشتركوا في الفتنة ضد عثمان وقتلته، فما كان من عدد من كبار الصحابة - فيهم: طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وعائشة زوجة الرسول صلى الله عليه وسلم - إلا إن تحركوا - يؤيدهم حشد كبير من المسلمين يطالبون بفرز سريع لقتلة عثمان وقصاص عادل بهم، فلم تكن حركتهم هذه - كما يظن بعض المؤرخين - محاولة للانقلاب على خلافة علي رضي الله عنه ونكث عهدهم معه بعد أن بايعوه، كما أنها لم تكن طلباً للخلافة نفسها. ونحن نقرأ في كتاب فتح الباري للحافظ ابن حجر نقلاً عن كتاب أخبار البصرة لعمر بن شبة وغيره من الوثائق التاريخية "أن أحداً لم ينقل أن عائشة ومن معها أنهم نازعوا علياً على الخلافة، ولا دعوا إلى أحد منهم ليولوه الخلافة، وإنما أنكرت هي ومن معها على علي رضي الله عنه منعه من قتل قتلة عثمان وترك الاقتصاص منهم، وكان علي ينتظر أولياء عثمان أن يتحاكموا إليه، فإذا ثبت مع أحد بعينه من قتل عثمان اقتص منه. فاختلفوا بسبب ذلك وخشي من نسب إليهم القتل أن يصطلح الطرفان على قتلهم فأنشبوا الحرب بين علي وعائشة.. إلى أن كان ما كان" [80].

وابن سبأ يبرز هنا مرة أخرى داعياً أتباعه من زعماء القبائل إلى عقد اجتماع مستعجل لمناقشة الموقف، قبل أن يزول التوتر ويقع القتلة تحت طائلة القصاص، ولا سيّما وأنهم رأوا من علي رضي الله عنه محاولة جادة لفرزهم تمهيداً لمحاكمتهم. وبعد مناقشات واسعة طرح الرجل رأيه: "يا قوم إن عزّكم في خلطة الناس فإذا التقى الناس غداً فأنشبوا القتال ولا تفرغوهم للنظر، فمن أنتم معه - أي علي - لا يجد بداً من أن يمتنع - أي يدافع عن معسكره - ويشغل الله علياً وطلحة والزبير ومن رأى رأيهم عما تكرهون" [81].

وفي مساء اليوم نفسه كان المعسكران قد تهيآ لعقد الصلح نشب ذلك القتال المرير فيما سمي بمعركة الجمل التي أسفرت عن انتصار علي بعد قتل وجرح عدد كبير من الطرفين بما فيهم طلحة والزبير - الذي اغتيل بعد مغادرته أرض المعركة - وأعيدت عائشة إلى المدينة وسط مظاهر الحفاوة التي أحاطها بها علي رضي الله عنه. لكن معاوية رجل بني أمية القوي في الشام، وأحد أقرباء عثمان، لم يشأ أن يظل ساكتاً تجاه ما يجري، ولاسيما وأن كتاباً جاءه من علي - الذي تحول إلى الكوفة واتخذها مقراً له بدلاً من المدينة - يدعوه فيه إلى طاعته. وبعد مشاورات طويلة مع أصحابه قرر رفض الاستجابة، وأعلن رفع السلاح بمواجهة الخليفة مطالباً إياه بتسليم القتلة

باعتباره أحد أولياء عثمان، ومستفزاً عواطف جماهير الشام بإطلاعهم على قميص الخليفة المقتول الملطخ بالدم وأصابع زوجته نائلة. ولما كان الرجل قد ساس بلاد الشام سياسة ذكية ماهرة طيلة ما يقرب من العقدين كسب خلالها قلوب أهلها وإخلاصهم، فلنا أن نتوقع كيف أن نوعاً من التكافؤ سيسود القوتين المتصارعتين وكيف أن الصراع نفسه سيطول ويزداد تعقيداً.

فشلت المفاوضات بين الطرفين وانتهى الأمر إلى لقاء عسكري حاسم في صفين على نهر الفرات مطلع عام (37 هـ)، وعندما بدأت الكفة ترجح إلى جانب جيش علي رضي الله عنه أشار عمرو بن العاص على معاوية برفع المصاحف طلبا للتحكيم، وبعد مناقشات طويلة في صفوف علي وافق على قبول التحكيم، الذي ينص على أن يجتمع ممثلون عن الطرفين في رمضان من السنة نفسها في منطقة بين العراق والشام تدعى"أذرح" لتدارس جوانب الصراع والوصول إلى حكم نهائي فيه.

وليس كما ابتدعته روايات الإخباريين في العصر العباسي من أن عمرو بن العاص ممثل معاوية قد خدع أبا موسى الأشعري ممثل علي، بأسلوب أو بآخر، مما سلم به المؤرخون المعاصرون، وانتهت الخدعة بإقالة علي من منصبه وتثبيت معاوية خليفة للمسلمين، وذلك أن معاوية لم يكن حتى تلك اللحظة يطمح بالخلافة، وما كان يريد أكثر من إقراره على ولايته وتسليمه قتلة عثمان أو القصاص منهم، لكن مسألة الطموح إلى الخلافة جاءت فيما بعد. وبعد أن أخذ معسكر علي يشهد مزيداً من التمزق والمتاعب، والذي حدث هو أن الرجلين: أبو موسى وعمرو اتفقا على أن يحيلا أمر الخلافة على المسلمين الموجودين على قيد الحياة من كبار الصحابة، ولم يكن ذلك يشمل معاوية أساساً لأنه لم يكن خليفة ولم يقاتل على الخلافة [82].

ومهما يكن من أمر فإن السنين الأخيرة من الثلاثينيات مضت ومعسكر معاوية يزداد قوة وتماسكاً، ومعسكر علي يزداد تمزقاً وضعفاً، ولاسيما بعد انشقاق كتلة واسعة من أصحابه سمّوا بالخوارج، جاء انشقاقهم بسبب قبول علي مبدأ التحكيم، وقد استنزف ذلك جهداً كبيراً من الخليفة اضطره في نهاية الأمر إلى قتالهم في النهروان، وهزيمتهم بعد قتل عدد كبير منهم، الأمر الذي جعلهم يزدادون نقمة عليه ويتآمرون للإطاحة به وبخصومه على السواء.. في محاولة لتخليص الأمة الإسلامية من مآسي الصراع الطويل. وإذ أخفقت محاولتهم ضد معاوية وعمرو فقد نجحت تجاه الخليفة نفسه الذي قتل وهو يصلي الفجر في مسجد الكوفة في السابع عشر من رمضان سنة (40 هـ) وتوفي بعد يومين. وقد طلب منه أصحابه أن يستخلف عليهم فقال: "لا، ولكن أترككم كما ترككم رسول الله صلى الله عليه وسلم". وعن الشعبي أنه قيل لعلي: "ألا تستخلف علينا؟ قال: ما استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فأستخلف، ولكن أن يرد الله بالناس خيراً فسيجمعهم بعدي على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم" [83].

بعد وفاة علي رضي الله عنه بويع لابنه الحسن الذي كان يتميز كأبيه برجاحة العقل والإيمان العميق، ومنذ البداية سعى للتوصل إلى حل يوقف سفك الدماء عند حده ويعيد للأمة وحدتها التي مزقتها الفتنة، ودخل في مفاوضات مع معاوية تكللت بالنجاح، وأعلن الحسن عن تنازله عن الخلافة لمعاوية عام (41 هـ)، ومبايعته إياه حقناً لدماء الأمة، على أن تعود بعد موته فيما ذكرته بعض الروايات ـ شورى بين المسلمين.

وهكذا اختتم عهد في التاريخ الإسلامي هو العهد الراشدي، وبدأ عهد جديد حيث برزت إلى الوجود الدولة الأموية، ولئن كان المسلمون قد خسروا في خضم تلك الأحداث قيادتهم الراشدة إلا

أنهم عادوا ثانية إلى وحدتهم، فيما سمّاه المؤرخون (عام الجماعة) واستعادوا بذلك قدرتهم على استئناف حركة الفتوحات التي أوقفتها الفتنة.

5 - الأمويون:

سمّي عام (41 هـ) للهجرة، والذي بويع فيه لمعاوية بن أبي سفيان، حيث قامت الدولة الأموية (41 - 132 هـ) بعام الجماعة، ولهذه التسمية دلالتها ولا ريب، فها هي الأمة الإسلامية تعود ثانية إلى وحدتها بعد ذلك التمزق الذي عانته من جراء الفتنة وما أعقبها من أحداث.

وبغض النظر عن الأخطاء السياسية التي ارتكبتها القيادة الأموية، وبخاصة في مجال نظام الحكم، والتي تسببت بعد وقت قصير في ظهور عدد من حركات المعارضة السلمية والمسلحة، والتي تفاوتت في قوتها وفي تهديدها الفعلي للوجود الأموي، بغض النظر عن هذا، فإن وحدة المسلمين وحيوية قيادتهم الجديدة، قبل أن يدبّ إليها الضعف وتستنزفها الصراعات القبلية والثورات المضادة، أتاحت لحركة التاريخ الإسلامي أن تشهد مزيداً من الفعل والتمخض أغنت معطياته في ميادين السلم والحرب وزادته أصالة وعمقاً.

ولكن إلى جانب هذه الإيجابيات التي شهدها وأنجزها العصر الأموي، فإنه مارس وعانى الكثير من السلبيات التي لم تكتف بالقضاء على القيادة الأموية وحدها، وإنما امتدت لكي تحفر خنادق عميقة في جسد التاريخ الإسلامي نفسه وتلحق بالحركة الإسلامية، في مفهومها الواسع، متاعب ومآس لا يمكن إغفالها بحال.

لقد ضرب الأمويون نظام الشورى في الحكم، ذلك النظام القائم على حرية الانتخاب وحرية المعارضة، والذي كانت القيادة الراشدة قد نفّذته التزاماً بمعطيات القرآن والسنة في هذا المجال. ولقد ولدت خطوة الأمويين هذه التي أقدم عليها معاوية في أخريات خلافته، الكثير من ردود الأفعال، وبالتالي من حركات المعارضة، السلمية والمسلحة، والتي استنزفت من جسد الأمة الإسلامية طيلة العقود التالية الكثير من العناء والدماء، بل إن بعضها تحول إلى تجمع مذهبي وصل حدّ الانغلاق في عدائه مع خصومه، وأصبح على استعداد لتقبّل عناصر غريبة شاذة، لم يقل بها الإسلام يوما أو يدعو إليها.. إن الفعل الخاطئ يولد رد فعل خاطئ يساويه في القوة ويخالفه في الاتجاه، وهذا هو الذي حدث فعلاً عبر عديد من حركات المعارضة الدموية والتمزقات السياسية العنيفة التي شهدها هذا العصر.

ولقد مارس العديد من خلفاء بني أمية الخطيئة القاتلة حيث أشعلوا نار العصبية القبلية وزادوا إضرامها بالتزام هذا الجانب القبلي أو ذاك، الأمر الذي فتت قاعدتهم في بلاد الشام نفسها وشطرها شطرين، أحدهما قيسي ينتمي إلى عرب الشمال، والآخر يمني ينتمي إلى عرب الجنوب. وقد سعى معاوية المؤسس منذ البدء إلى تلافي هذه المعضلة ونجح في ذلك إلى حدّ كبير، ولكن أعقابه وبخاصة السلالة المروانية التي تسلمت السلطة عام (64 هـ) على يد مروان بن الحكم في أعقاب تلك المعركة القبلية العنيفة بين اليمانيين والقيسيين، والتي تعرف باسم مرج راهط، هذه السلالة، مارس معظم خلفائها سياسة قبلية واضحة أخذت تتصاعد يوماً بعد يوم، وامتدت تأثيراتها إلى الأقاليم كافة وإلى سائر مساحات الحياة الإدارية والسياسية والاقتصادية، فكانت أحد العوامل الخطيرة في تدمير الوجود الأموي في نهاية الأمر.

ومنذ وفاة هشام بن عبد الملك عام (125 هـ)، وحتى سقوط الدولة الأموية عام (132 هـ) أخذت الأفعال وردود الأفعال القبلية تتصاعد وتزداد استشراء، وكانت من بين الثغرات العديدة التي نفذت منها الدعوة العباسية لتحقيق أهدافها.

انحاز الوليد بن يزيد بن عبد الملك (125 - 126 هـ) إلى القيسية، وشدّد الخناق على اليمانية فثاروا عليه وحرّضوا ابن عمه يزيد بن الوليد بن عبد الملك على البيعة لنفسه، وتمكنوا أخيراً من قتله وتحقيق هدفهم بمبايعة يزيد بن الوليد، الذي ما لبث أن وجد نفسه مضطراً لإخماد فتنة القيسية في أماكن متعددة من الشام وفلسطين، كما اعتقل عدداً من قادتهم، فلما توفي في العام نفسه تولى الخلافة من بعده أخوه إبراهيم، إلا أن هذا لم يلبث في الحكم سوى أشهر معدودات إذ تحرك ضده مروان بن محمد بأنصاره القيسيين، وتمكن من هزيمة قواته من اليمانيين قريباً من دمشق، الأمر الذي دفعهم إلى سلسلة من الأعمال الانتقامية ضد القيسيين، في دمشق، لكن مروان ما لبث أن دخل دمشق وأخمد فتنتها، لكنه لم يأمن على نفسه الإقامة فيها لكثرة اليمانية فانتقل إلى حران.

إلا أن انتصار مروان لم يحسم معضلة الصراع بين القيسية واليمانية بل زادها اشتعالاً، وما لبثت نارها أن امتدت إلى سائر أنحاء الدولة فثارت اليمانية في حمص، والغوطة، وفلسطين، وتمكن مروان من إخماد هذه الثورات الواحدة تلو الأخرى لكن بعد أن كلّفه ذلك غالياً. كما انتشرت الصراعات القبلية في المغرب والأندلس، أما العراق فقد شهد الصراع نفسه بين الجماعتين لولا أن حدّ من استشرائه تفاقم أمر عدو مشترك هو الخوارج. وأما في خراسان فقد استفحل الأمر بين الطرفين وبلغ نقطة اللاعودة رغم بعض المحاولات التي سعت لوقف الانهيار. ومنذ عهد هشام بن عبد الملك الذي تميز بكراهيته ليمانية خراسان، نجده يختار نصر بن سيار لإدارة شؤون الإقليم، لكن هذا كان كخليفته متعصباً على اليمانية مبغضاً لها، فكان لا يستعين بأحد منهم في عمله، بل إنه عادى ربيعة لميلها إلى اليمانية؛ ولذلك عاتبه زعيم اليمانية المعروف بالكرماني، لكن نصراً لم يقبل عتابه، واعتقله، إلا أنه تمكن من الهرب، فاجتمع إليه اليمانيون وربيعة، وعبثاً حاول نصر أن يصلح خطأه إذ كانت اليمانية، قد قررت أن يكون السيف وحده حكماً بينها وبين القيسيين الذين انضموا إلى نصر عام (126 هـ).. واستمر الصراع سنين عديدة، وخندق كل من الطرفين إزاء الآخر دون أن يتمكن أحدهما من أن يطوي الآخر، الأمر الذي مكّن للدعوة العباسية من أن تثبت نفوذها هناك، وتتحفز للانقضاض على الخلافة الأموية نفسها.

وقد بقي أبو مسلم الخراساني شهوراً لا يجرؤ على الاستيلاء على مرو قاعدة خراسان، لكنه أخذ يحتل المواقع المحيطة بها مستغلاً الصراع بين اليمنيين والقيسيين، وحاول نصر مرة أخرى تحقيق الوفاق بين الطرفين دون جدوى، بينما كان أبو مسلم يذكي العداء بين نصر والكرماني، ونزل في خندق ثالث بين خندقيهما. واعتقد نصر أن قتل الكرماني سينهي المشكلة فدسّ إليه من اغتاله لكن ذلك لم يزد الأمر إلا تعقيداً إذ انضم معظم أنصاره لأبي مسلم الأمر الذي مكّنه من تحقيق هدفه المرتجى ودخل مرو في ربيع الآخر سنة (130 هـ) [84]، وكان ذلك البداية الحقيقية لنجاح الدعوة العباسية وانهيار الأمويين.

ويبرز عمر بن عبد العزيز، الخليفة الأموي الثامن، في محاولته الشاملة للعودة بالحياة إلى إطاراتها الإسلامية والتزامها المسؤول بمعطيات القرآن والسنة، ظاهرة فذة تحمل دلالتها ليس على كفاءة القائد فحسب، وإنما على قدرة الإسلام نفسه على العودة باستمرار لقيادة الحياة السياسية والتشريعية والحضارية في نهاية الأمر، وصياغتها بما ينسجم ومبادئه الأساسية.

إلا أن الخلفاء الأمويين الذين جاءوا في أعقاب عمر لم يواصلوا السير على الطريق ذاته، بل إننا نجد ـ أكثر من هذا ـ أن الخليفة يزيد بن عبد الملك (101 ـ 105 هـ) الذي أعقبه مباشرة سعى ـ كما يقول المؤرخ ابن الأثير ـ "إلى كل ما فعله عمر بن عبد العزيز فرّده" [85]؛ أي أنه نقض جميع إجراءات عمر وقام بما يسمى اليوم بثورة مضادة أودت في نهاية الأمر بمحاولة عمر التي يمكن لو قيض لها من يواصل السير على منهجها، أن تحمي الوجود الأموي نفسه من الدمار. فها هم خلفاء بني أمية المتأخرون يعودون إلى ممارسة الأخطاء الكبيرة نفسها في مجالات السياسة والإدارة والاجتماع، وبشكل أكثر حدة وعنفاً من ذي قبل، كما مر بنا قبل قليل، فكان أن تحققت سنة الله وتحركت القوى المعارضة من خلال تنظيمات الدعوة العباسية السرية الدقيقة لكي تعلن عن ثورتها، وتقضي في أشهر معدودات على ذلك البناء الشامخ الذي عاش ما يقرب من القرن من الزمان (وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ) [هود: 117].

ومهما يكن من أمر فإننا يجب أن نضع في الحسبان العصر الذي دوّنت فيه معظم أخبار بني أمية، والأقلام التي كتبت مساحات واسعة من تاريخهم لكي لا نذهب في القدح وتلمس الطعون إلى مداهما، كما هو واضح في الرواية التاريخية عن بني أمية تلك التي صيغت في العصر العباسي الذي قام على أنقاض الأمويين وبنى كيانه على حسابهم، ودبجتها أقلام كانت تحمل شيئاً غير قليل من الأحقاد والضغائن ضد هذه القيادة، فما رعت الحقيقة وحدها حق رعايتها ولا سعت لأن تلتزم قدراً طيباً من الموضوعية، واندفعت لا تلوي على شيء في كيل الاتهامات وقذف الشتائم بوجه بني أمية ومؤيديهم.

ولقد نبهت قلة من المؤرخين الذين جاءوا فيما بعد ـ كابن العربي وابن خلدون ـ إلى هذا الميل في الرواية التاريخية عن بني أمية وحذروا من الاستسلام الكامل لها. أما اليوم فإن النقد التاريخي أقدر، وأولى في الوقت نفسه، على تجاوز الانحراف مع التيار والتحقق بقدر أكبر من التدقيق والتمحيص.

وتبقى سياسات القيادة الأموية بعد هذا كله تحمل وجهها الجميل والقبيح وجانبها الإيجابي والسلبي، ولن يكون بمقدور أحد أن يسلخ عنها هذا الجانب أو ذاك، فإن هذه القيادة التي تولت كبر الانحراف بتجربة الحكم عن مسارها الشوري الفذ صوب الملكية والوراثية هي نفسها التي تولت كبر أوسع موجة من الفتوحات في تاريخ الإسلام كله فيما سنتحدث عنه في فصل آخر، وكان عدد من خلفائها على قدر طيب من الالتزام، على الأقل في محاولة منهم لكسب تأييد جماهير المسلمين في داخل بلادهم وخارجها.

6 ـ العباسيون:

بدأ العباسيون حكمهم بطرح شعارات العدل والمساواة والالتزام بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، إلا أنهم ما لبثوا أن أخذوا يتفلتون بشكل أو بآخر من التزاماتهم تلك، فبدأوا يشهدون المتاعب نفسها التي استنزفت أسلافهم الأمويين وأودت بدولتهم في نهاية الأمر.

ولم يحدث تغيير جذري يذكر في سياسات القيادة الجديدة خاصة وأنها اعتمدت نظام الحكم الوراثي نفسه الذي سنّه الأمويون، أما الصراعات أو الثنائيات القبلية التي مزقت جسد الدولة الأموية، فقد مضى عهدها في العصر العباسي بسبب تضاؤل الإحساس بالوجود القبلي، وضعف الوحدة القبلية واندماجها في تيارات أكبر حجماً وتأثيراً، ولكن هذه الصراعات أو الثنائيات ما لبثت أن برزت من جديد في صيغ وإطارات أخرى متمثلة هذه المرة بصراع بين العرب والفرس حينا، وبينهما وبين الأتراك حيناً آخر، وقد لعب هذا دوره الخطير في تفكيك عرى الدولة العباسية وتدمير قوتها ووحدتها، تماماً كما كانت العصبية القبلية قد لعبته في عصر الأمويين.

ومهما يكن من أمر فإن القيادة العباسية استطاعت إبان عصر حيويتها وقوتها، الذي امتد قرناً من الزمن وبدأ منذ إعلان الدولة على يد أبي العباس السفاح عام (132 هـ) وحتى وفاة الواثق عام (232 هـ) مروراً بالمنصور (136 - 158 هـ) والمهدي (158 - 169 هـ) والهادي (169 - 170 هـ) والرشيد (170 - 193 هـ) والأمين (193 - 198 هـ) والمأمون (198 - 218 هـ) والمعتصم (218 - 227 هـ) استطاعت خلال هذا العصر أن تحفظ وحدة العالم الإسلامي من التفكك والتمزق، تماماً كما فعلت القيادة الأموية من قبل، فيما عدا - بطبيعة الحال - الرقعة الأندلسية التي أستأثر بها الأمويون، وأن تدافع عن حدود هذا العالم وثغوره بقدر كبير من الكفاءة والإخلاص، لا بل إنها واصلت سياسات الأمويين في تشديد الخناق على الخصم التاريخي: الدولة البيزنطية وتدويخها بسلسلة دائمة من الحملات في قلب الأناضول لكي لا يترك لها المجال للتحول ثانية إلى مواقع الهجوم.

هذا فضلاً على أن القيادة العباسية وقفت طيلة هذا العصر، والعصور التالية إلى حدّ ما، حارساً لوحدة العقيدة الإسلامية وصدّت كل ما من شأنه أن يمس عقيدة الأمة بأذى من محاولات الزندقة والحركات المجوسية أو الشعوبية التي صعّدت نشاطاتها في هذا العصر، لكن العباسيين كانوا بالمرصاد، هذا إذا استثنينا - بطبيعة الحال - سياسات القهر العقيدي التي مارسها بعض الخلفاء وبخاصة المأمون والواثق اللذين التزما خط الاعتزال وأعلنوه مذهباً رسمياً للدولة، واضطهدوا سائر من لم يعلن انتماءه إليه.

بعد انتهاء العصر العباسي الأول تعاقبت على قيادة الدولة أربعة عصور أخرى هي عصر الأتراك (232 - 334 هـ)، والعصر البويهي (334 - 447 هـ)، والعصر السلجوقي (447 - 590 هـ) وعصر الأحياء الذي سبق سقوط بغداد على أيدي التتر عام (656 هـ)، والذي سعى فيه بعض خلفاء بني العباس إلى استرداد دورهم القيادي الفعال.

ولكننا نستطيع أن نجمل هذه العصور جميعاً في عصر واحد هو العصر العباسي الثاني، الذي فقدت القيادة العباسية في معظم مراحله قدرتها العملية على تسيير شؤون الدولة، وقنعت بالجانب الأدبي من الحكم.

ليس هذا فحسب، بل إن هذا الانكماش فتح الطريق، لأول مرة في التاريخ الإسلامي لإعلان الخلافة في أكثر من مكان في فترات متزامنة، فها نحن نجد منذ منتصف القرن الرابع الهجري فما بعد ثلاثة خلفاء يحكمون العالم الإسلامي: أحدهم في بغداد، والآخر في القاهرة، والثالث في قرطبة. ولم يكن بمقدور الخليفة العباسي أن يفعل شيئاً إزاء هذا التحدي الجديد، أو هذه الازدواجية

في مركز القيادة العليا الأدبية والمادية للأمة الإسلامية، إذ إنه، بما كان يعانيه من حصار، وجد نفسه أمام أمر واقع فاستسلم له، ولم تجد الخلافتان الجديدتان في مصر والأندلس ما يعكر صفوهما من قبل الخليفة العباسي، فواصلتا تجربتهما بحرية تامة، ولم يكن سقوطهما في نهاية الأمر بسبب من الإرادة العباسية نفسها، وإنما لعوامل أخرى أتت على الأمويين في الأندلس وساقت الفاطميين إلى مصيرهم، بعد أن لعبت كلتا الخلافتين دورهما المتشعب الواسع سلماً وحرباً، إغناء للمعطيات الحضارية الإسلامية ودفاعاً عن الأرض الإسلامية بمواجهة هجمات الخصوم المضادة.

إلا أن الأخطاء والممارسات التي آلت بالخليفة العباسي إلى أن يشترك معه في الحكم خليفتان آخران، وأن يزحمه في السلطة أمراء وسلاطين وملوك، هي نفسها التي قادت الأمويين والفاطميين إلى الانحسار والسقوط.

وخلال هذا العصر الطويل الذي تجاوز القرون الثلاثة تعاقبت قوى مختلفة على مراكز النفوذ الحقيقي في الدولة العباسية، ولم تكن كلها على قدر سواء في اهتماماتها ومطامحها أو تشابه في سياساتها. فقد اكتسحت الأثرة الأتراك والبويهيين فلم يكن همهم سوى تثبيت سلطتهم أكثر وتحقيق مغانم أكبر، وهكذا فإننا لا نتوقع أن نجد في مرحلة تسلطهما إنجازاً عظيماً على المستوى السياسي والعقيدي، يجعل العالم الإسلامي يحقق تقدماً نوعياً في حركته التاريخية.

أما السلاجقة فإننا نجدهم في عصر سلاطينهم الثلاثة الأول الذين تسميهم المصادر التاريخية بالسلاطين العظام: طغرلبك، وألب أرسلان، وملكشاه، يعبّرون كقوة تاريخية إسلامية شابة عن مطامح واسعة في سائر الاتجاهات، مطامح حققت قدراً من التغيير لصالح عالم الإسلام، فحمت وحدته السياسية ومدت حدوده على حساب الممتلكات البيزنطية في الأناضول، لا سيّما بعد تدمير العمود الفقري لهؤلاء في معركة (ملاذ كرد) الحاسمة عام (463 هـ)، ونشطت المؤسسات الحضارية وبخاصة الفكرية منها، إلا أنه ما أن توفي آخر هؤلاء السلاطين وهو ملكشاه عام (485 هـ) حتى وقع السلاجقة في الخطأ التقليدي وهو التناحر على السلطة الأمر الذي أدى إلى تفكك عالم الإسلام وتجزئه بشكل لم يسبق له مثيل من قبل، وهيأت بذلك الفرصة أمام الغزو الصليبي وحملته الأولى بالذات (487 - 543 هـ) لتحقيق أهدافه واحتلال أجزاء واسعة من الجزيرة الفراتية وبلاد الشام وفلسطين.

لقد استنزف الصراع مع القوى الصليبية طيلة قرنين من الزمان (490 - 690 هـ) جهداً كبيراً من المسلمين والقيادات الإسلامية جعلهم - إلى جانب عوامل أخرى - لا يقدرون على رد الخطر الزاحف من الشرق؛ الخطر التتري الذي لم يكن بأقل ضراوة من الغزو الصليبي نفسه، والذي تمكن في منتصف القرن السابع للهجرة من تصفية القيادة العباسية والعديد من القيادات الإسلامية المحلية المتناثرة هنا وهناك.

7 - الكيانات الإقليمية

ولنا الآن أن نقف قليلاً أمام مرحلة التجزؤ أو ظاهرة التجزؤ التي أخذ العالم الإسلامي يشهدها منذ أواخر العصر العباسي الأول وطيلة العصر التالي، حيث اتسع نطاقها بحيث غدت الدولة العباسية نفسها جزيرة منعزلة وسط بحر مضطرب من الكيانات الإقليمية، نقف قليلاً ونتساءل: هل كانت هذه المرحلة أو الظاهرة شراً محضاً؟ وبعبارة أخرى ما هي الحصيلة النهائية لهذه الظاهرة في تاريخنا السياسي والحضاري على السواء؟

إن التمزق الذي أصاب جسد الدولة الإسلامية بعد مرور عقود فحسب على نجاح العباسيين في تأسيس دولتهم، وظهور عدد من الإمارات والمدن المستقلة في أنحاء شتى من العالم الإسلامي، رغم أنه يعد بحد ذاته ظاهرة سلبية وعرضاً مرضياً خطيراً يدعو للتأمل والنقد، إلا أن أمة متحضرة كالأمة الإسلامية في ذلك العصر كان بإمكانها أن تحول هذه الظاهرة التي تبدو حتمية مقفلة إلى حركة ايجابية مستمرة في مجالي السياسة والحضارة، حيث صرنا نجد عدداً من الدويلات تنشأ حيوية قوية، لكي ترد على العدوان الذي كان يتهدد حدود الإسلام باستمرار في الغرب والشرق والشمال، في وقت كان مركز الدولة الإسلامية فيه يعاني مرضاً وشيخوخة زمنية وإرهاقاً وغياباً مكانياً، لم يتح له أن يقوم بالتصدي الفعال لهذه الأخطار، كما صرنا نجد عدداً من الدويلات تنشأ لكي تزيد من حدة التنافس الحضاري بين إمارات المسلمين، ولكي تعمق مجرى الحضارة الإسلامية وتغنيها بمزيد من المعطيات، الأمر الذي دفع تلك الحضارة خطوات واسعة عريضة إلى الامام، ثم إنا صرنا نجد عدداً من هذه الدويلات يعيد بعث روح الجهاد في نفوس المسلمين، ويصوغ تنظيمات عسكرية وعقائدية وسياسية تحقق هذا الهدف الخطير الذي لولاه لما قامت للإسلام قائمة. ولو أن تمزقاً جغرافياً وسياسياً كهذا أصاب أمة منحلة متعبة مكدودة لأطاح بها وبمقدراتها ولقدّمها لقيمات سائغة لأولئك المتربصين بها على الحدود، وشواهد التاريخ كثيرة في هذا المجال.

هذا هو القانون الحضاري الذي لا يخطئ، إن أمة تتميز بالتحضر والحيوية - وهما بلا شكّ أمران متلازمان - بمقدورها أن تحيل كل ظواهر الهدم في جسد الأمة إلى قيم إنشاء وإبداع وبناء، لأن الإنسان هو الذي يتحكم في صياغة الظروف الخارجية، إن امتلك زمام نفسه وسعى دوما إلى ممارسة عملية التغيير التي أعلن عنها القرآن الكريم في قانونه الثابت (... إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...) [الرعد: 11]. إن الفيضانات الخطيرة قوة هائلة مدمرة، ولكن الإنسان هو الذي يحيلها إلى أداة تنمية واستثمار، أو يتركها تغرق المزارع والحقول، وتكتسح المواقع والقرى، وإنه لتحد خطير يطرحه سبحانه لكي يستثير همة الإنسان وحيويته وفاعليته على نطاق الطبيعة، حيث الصواعق والزلازل والفيضانات والأعاصير، وعلى نطاق التاريخ حيث النشوء والسقوط والسلم والحرب، والتحضر والهمجية، يلفها جميعاً قانون الله الدائم (... وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ...) [آل عمران: 140].

هكذا استطاع المسلم أن ينطلق من نقطة الضعف هذه، حيث تمزق الدولة الواحدة إلى مدن وأقاليم ودويلات، إلى آفاق القوة والتحضر والإبداع، وبدلاً من أن يستسلم للظاهرة ويجلس قابعاً في حدود إمارته المنشقة، نجده يقف متحفزاً للحركة من أجل عالم الإسلام كله، بمجرد أن تتاح له القيادة الصالحة المرنة الذكية المخلصة المجاهدة التي تعرف كيف توجّه الحركة إلى هدفها المطلوب.

هكذا لعب الأدارسة (172 - 375 هـ) دورهم في المغرب في مد الإسلام إلى قلب القارة السوداء عبر مسالكها الشمالية الغربية، وكانوا أول من مهّد الطريق للنشاط الواسع الذي مارسه الدعاة إلى الإسلام في تلك القارة. وهكذا لعب الأغالبة في تونس (184 - 296 هـ) دورهم في صد خطر البيزنطيين تجاه السواحل الإفريقية، وفي تحويل موقف الدفاع الذي اتخذته هذه المنطقة إلى هجوم استمر عقوداً طويلة من الزمن، واستطاعوا أن يجلوا قوات البيزنطيين إلى داخل القارة

الأوروبية وأن يكتسحوا جزرهم في البحر المتوسط حتى أحالوا هذا البحر الكبير إلى بحيرة إسلامية، وأنشأوا في جزرها ومرافئها حضارة غنية كانت إحدى الجسور التي انتقلت عليها حضارة المسلمين إلى الغرب. وهكذا لعب الطولونيون في مصر والشام (257 - 292 هـ) دورهم في إيقاف محاولات البيزنطيين الارتدادية صوب بلاد الشام. وهكذا لعب الحمدانيون في حلب (317 - 394 هـ) دورهم المشهور في صد تلك المحاولات نفسها، وهي على أعنف ما تكون، وتمكّنوا من كسر حدتها. وهكذا لعب السامانيون فيما وراء النهر (251 - 389 هـ) دورهم في نشر الإسلام والثقافة الإسلامية في أقاليم التركمان الوثنية الشاسعة الممتدة حتى أطراف الصين، وفي تحويل هذه القوى البدوية التي لا تعرف السلم والاستقرار، إلى قوة بشرية مسلمة متحضرة مستقرة، مارست دورها - فيما بعد - على طريق الإسلام. وهكذا لعب الغزنويون (351 - 582 هـ) والغوريون من بعدهم (543 - 612 هـ)، في شمال الهند، إزاء الهنود الوثنيين نفس الدور الذي لعبه رفاقهم السامانيون من قبل إزاء الأتراك. وهكذا أيضا ظهرت دولتا المرابطين (448 - 541 هـ) والموحدين (524 - 667 هـ) في المغرب لكي تعيدا للجهاد الإسلامي مفهومه الأصيل، ولكي تنشآ التنظيم الذي يكفل تحقيق هذا الهدف، ولكي تتحرك هذه التنظيمات للدفاع في الوقت المناسب عن مقدرات الإسلام والمسلمين، في وقت كانت القوى الصليبية تتحرك فيه لتوجيه ضربة ماحقة للجناح الغربي من عالم الإسلام. ثم إذا ما التفتنا إلى الدويلات التي قامت في ظل العصر السلجوقي في الجزيرة الفراتية والشام والأناضول وجدناها تسهم هي الأخرى إسهاماً قيادياً مباشراً وخطيراً ضد الغزو الصليبي في حملته الأولى (487 - 543 هـ) على الجناح الشرقي لعالم الإسلام.

إن حضارة الإسلام - كما أكد كثير من المستشرقين والمؤرخين - هي حضارة الوحدة والتنوع، وقد انعكست هذه السمة الأصيلة على ظاهرة نشوء الدويلات في عالم الإسلام، فصرنا نجد تنوعاً في التشكيلات السياسية التي انشقت عن جسد الدولة، وصرنا نجد في الوقت نفسه وحدة وتجانسا وتعاطفاً في العطاء الحضاري، وفي الأساليب والأهداف الكبرى، وفيما عدا حالات محدودة لهذه القاعدة الشاملة حالات ظهر فيها عدد من الدويلات تبنت مبادئ وعقائديات باطنية إباحية هدامة، ذات جذور فارسية ويهودية غريبة عن عقيدة الإسلام وتصوره وقيمه، دويلات لمت شعث مبادئها الغريبة هذه من نظريات رجعية موغلة في البعد عن جوهر التوحيد وسماحة الإسلام وحريته وانكشافه.. دويلات مارست قواها الذاتية لا في الدفاع عن أرض الإسلام وعقيدته ووجوده، وإنما ضد أرض الإسلام وعقيدته ووجوده، كما فعلت دولة قرامطة البحرين على سبيل المثال، بل إن بعضها كالدولة البابكية في أذربيجان، سعى إلى عقد محالفات ومواثيق مع الأعداء الخارجيين المتربصين على الحدود والثغور.

فيما عدا حالات كهذه، حيث التشكيلات السياسية الإسماعيلية بمختلف أجنحتها، والتي ما زالت بحاجة ماسة إلى دراسات أصيلة لتفحص دوافع نشوء الحركات المذهبية التي أقامتها، وأهدافها، وارتباطاتها السرية مع الحركات المجوسية والصليبية واليهودية، دراسات تنظر بعمق وموضوعية إلى الأرضية الاجتماعية الظالمة التي ألجأت الكثير من البائسين والمظلومين إلى الانضواء إليها، ولكنها لا تغفل في الوقت نفسه عن تركيب القيادات وعلاقاتها وارتباطاتها، الأمر

الذي قادها إلى الوقوف، لا بوجه السلطة كجهاز سياسي متعسف، ولكن بوجه الإسلام كعقيدة وتنظيم وإلى الصراع، لا مع بني العباس كقيادة عربية مستأثرة، ولكن مع الوجود العربي نفسه.

فيما عدا هذه الحالات فإن معظم التشكيلات السياسية التي شهدها عالم الإسلام، أسهمت حسب قدراتها وطاقاتها في خدمة هذا العالم سياسياً وحضارياً، ولا تغني الأمثلة الموجزة هنا عن واقع تاريخنا نفسه [86].

8 - العثمانيون

برز العثمانيون كقوة إسلامية فتية وكأنهم جاءوا استجابة لنداء تاريخي، لضرورة زمنية اقتضت ظهورهم لحماية الأرض والأمة الإسلامية من هجوم غربي صليبي استعماري شامل، كان يعد العدة لاكتساح عالم الإسلام مستغلاً ضعف قياداته ودوله، وتمزقها وعدم امتلاكها القدرات المادية والروحية والبشرية للرد على التحدي الغربي.

كان المسلمون لا يزالون يعانون من الجراح التي أثخنتهم بها الهجمتان القاسيتان، هجمة الصليبيين وهجمة المغول باندفاعيها الأول والثاني. صحيح أنهم خرجوا من كلتا المحنتين منتصرين، ولكن بعد أن استنزفهم الصراع الطويل استنزافاً لا يرحم، وها هي القوى الغربية تتحفز لهجوم جديد.

هكذا تتبدى الأهمية البالغة لظهور القيادة العثمانية في هذه الفترة بالذات، فهم لم يقفوا عند حدود الدفاع عن مقدرات الأرض والأمة الإسلامية وإنما تجاوزوا ذلك إلى الهجوم على عالم الغرب نفسه واجتياح أسواره الشرقية واختراق أوروبا باتجاه العمق.

كانوا في القرون الأولى التي أعقبت ظهورهم يملكون حيوية حركية فائقة مكّنتهم من تحقيق مهمتهم التاريخية تلك، إلا أنهم لم يلتفتوا إلى مسألة بالغة الخطورة، تلك هي ضرورة تحقيق قدر من التوازن بين تفوق طاقاتهم العسكرية وبين تنمية قدراتهم الحضارية، فالإبداع الحضاري هو القاعدة الضرورية الصلبة لتحقيق أي انتصار سياسي أو عسكري ولديمومته كذلك. وإذا حدث أحياناً أن انتصرت قيادة ما على خصمها انتصاراً سياسياً أو عسكرياً دون أن تعزز ذلك بالتحرك السريع على مستوى الإنجاز الحضاري، فإنها كمن يضع نفسه على فوهة مدفع أو يسوقها إلى الانتحار سيما وأن خصمهم أدرك هذه الحقيقة، وسعى إلى استغلال الزمن لصالحه وإلى الرد على التحدي العثماني العسكري بتحقيق تفوق حضاري، وتقني بطبيعة الحال، لم يكن آخره ابتكار وتطوير أسلحة جديدة ونظم عسكرية متقدمة.

ولا يعني هذا أن العثمانيين ظلوا على بداوتهم التي حملوها معهم من بلاد التركستان، كلا، فإنهم بمجرد إقامة دولتهم على أنقاض إمبراطورية متقدمة حضارياً هي الإمبراطورية البيزنطية، وجدوا أنفسهم مضطرين إلى إنشاء وتطوير بعض المؤسسات الحضارية، إلا أن كل ما فعلوه في هذا المجال لم يكن بأكثر من إنجازات مفككة ومعطيات مبعثرة لم يربط بينها رابط إستراتيجي، ولا سعت إلى أن تبرمج لنفسها أو أن تملك رؤية شمولية تعرف كيف تحيل الإنجاز الحضاري قوة دافعة تفيد من عاملي الزمن والمكان لتحقيق مزيد من التقدم الفعال.

صحيح أن العثمانيين اعتنقوا الإسلام بإخلاص بالغ وهضموا وتمثلوا الكثير من قيمه ومبادئه، لكنهم لم يدركوا جوانب أساسية في بنية الإيديولوجية الإسلامية، أو على الأصح لم يأخذوا بها، تلك هي ضرورة التوازي في الحركة التاريخية بين التوسع العسكري وبين الانتشار العقائدي والتقدم الحضاري، ولقد حدّثنا القرآن الكريم في سورة الحديد - على سبيل المثال - عن ذلك

الارتباط الوثيق بين هذه الجوانب الثلاثة [87]، وكان هذا بمثابة مؤشر أساسي يبدو أن العثمانيين لم يلتفتوا إليه بشكل صحيح، ليس هذا فحسب بل إن العثمانيين لم يسعوا إلى فهم المغزى العميق لعصور التألق الإسلامي، حيث كان الإسلام يفتح صدره لكل التيارات الحضارية، يختبرها، ويكشف عن قيمتها، ويرفض ما يناقض روحه وجوهره، وهو في كل هذا يتقدم بالحضارة الإسلامية خطوات واسعة إلى الأمام.

إن هذا التناقض المحزن في المسيرة العثمانية بين القوة العسكرية والإبداع الحضاري قاد العثمانيين إلى مأساة مزدوجة، فمكّن خصومهم منهم في نهاية الأمر وأعطاهم في الوقت نفسه الحجة عليهم، فمن خلال ادعاءاتهم المتلاحقة بضرورة الإصلاح، ومن خلال تخاذل السلطة العثمانية أو اضطرارها للاستجابة لهذه الادعاءات التي يسندها تفوق حضاري متزايد، فتح الخصم ثغرات في جسد ما أسماه بالرجل المريض، ووجّه منها ضربات قاتلة أطاحت بهذه الدولة التي وقفت القرون الطوال عند تخوم عالم الإسلام تمنع عنه وتحميه.

حتى لقد سجّل سلطانها الحقيقي الأخير في مرحلة تدهورها وسقوطها مواقف تاريخية حاسمة بمواجهة الضغوط الغربية الصليبية والصهيونية. إنه - على سبيل المثال - رفض تنفيذ أي مطلب من مطالب اليهود في فلسطين، ولم يشأ أن يساوم على شبر واحد من الأرض الإسلامية رغم أن الحركة الصهيونية قدمت له عروضاً مغرية للاستجابة لبعض مطالبها [88].

وبسقوط السلطان عبد الحميد الثاني (1909 م) انتهى الدور التاريخي للدولة العثمانية، وامتطى قياداتها العليا ومناصبها الأساسية جماعة من الاتحاديين الذين كان بعضهم منتمياً إلى التنظيمات الماسونية، وبعضهم الآخر إلى يهود الدونمة، فمارسوا سياسة التتريك، وفتحوا بذلك ثغرة جديدة واسعة بين الأتراك والشعوب الأخرى في الدولة العثمانية - وبخاصة العرب - نفذ منها الاستعمار الصليبي والحركة الصهيونية، وتمكنا من تحقيق انتصارات ساحقة على هذه الدولة المهجنة مستغلين انتصار معسكر الحلفاء في الحرب العالمية الأولى التي آلت إلى تجريد الدولة العثمانية من سائر ممتلكاتها خارج الأناضول ومنح اليهود وعداً بفلسطين وتدفق هجرتهم إليها، ثم ما لبثت تركيا نفسها أن ابتليت بزعيم علماني مصنوع على عين الغرب ورعايته، وجّه الضربة الحاسمة الأخيرة للخلافة العثمانية، وقاده الوجود العثماني صوب تقليد هجين أخذ عن الغرب بعض مظاهره دون عناصر قوته الحقيقية ودفع بأبناء شعبه، بالقسر والإكراه، للتخلي عن الكثير من التزاماتهم العقيدية التي حملتهم يوماً إلى أعماق أوروبا ومنحتهم السيادة على العالمين.

إن الانقلاب على السلطان عبد الحميد يكسب خطورته البالغة من كونه مؤامرة دولية كبيرة، استهدفت تدمير قيادة إسلامية عميقة الجذور ذات تقاليد موغلة في الزمن وعمر جاوز الثلاثة عشر قرناً، ومهما كان حجم الأخطاء التي مارستها هذه القيادة فإنها لم تكن بشيء إزاء الخطيئة الكبرى التي نفّذها قادة ما بعد السقوط، أولئك الذين قادوا عالم الإسلام إلى التمزق، وضيّعوا فلسطين، وساقوا شعوبهم إلى التبعية والضياع.

9 ـ عوامل السقوط

والآن، وبعد هذا الاستعراض السريع لمسيرة القيادات والدول الإسلامية عبر التاريخ، هل نستطيع أن نضع أيدينا، بقدر من التجريد، على العوامل التي ساقت هذه القيادات والدول إلى مصائرها؟ فضلاً عن الأسباب التي كانت ترتبط بكل تجربة فتقودها إلى السقوط؟

نعم وإن هناك ما يمكن اعتباره سنناً عامة تفسر لنا ليس على مستوى التاريخ الإسلامي فحسب، بل على المستوى البشري عموماً، لماذا تنتهي معظم الكيانات في التاريخ إلى التدهور والاضمحلال والسقوط، ويمكن بتفحصها إلقاء مزيد من الإضاءات على أحداث ومصائر تجاربنا التاريخية بالذات.

وسوف نتجاوز هنا الاستدلال بالشواهد؛ لأننا لو شئنا أن نأتي بها لتأكيد الدور الذي تلعبه العوامل التي سنشير إليها، لدفعنا هذا إلى استعراض معظم وقائع التاريخ الإسلامي، سيّما تلك التي تكثر وتتكاثف في الفترات الأخيرة من عمر كل دولة أو كيان شهدته مسيرة هذا التاريخ، ومن ثم فلن يتسع المجال بحال من الأحوال، وما أوردناه عرضاً عبر التحليل يكفي ليكون مجرد نماذج ومؤشرات فحسب لحشود نمطية من الوقائع والأحداث.

هناك الدافع العقائدي الذي يصنع الدول، ويلعب في الوقت نفسه دوره الخطير كعامل يشد مسيرتها ومعطياتها، ويزيدها فاعلية وتركيزاً، فإذا ما ضعف هذا الدافع، أو عانت التجربة من تقطعه وغيابه بهذه النسبة أو تلك، فقدت قدرتها على النمو والاستمرار، وتفككت الأواصر التي تشد أجزاءها وتحرّكها صوب هدفها الواضح المحدد فتبعثرت وعجزت عن مواصلة المسير.

إن ضعف هذا الدافع يقود - كذلك - إلى التحلل الخلقي المدمّر، وتميّع العلاقات العامة والتماسك الاجتماعي، وضياع المسؤولية الذاتية، وغياب رقابة الضمير، وهي أمور تؤول إلى تناقص القدرة على الفاعلية والعطاء التي هي أساس قوة الدول ونموها وازدهارها.

إن غياب الدافع العقائدي أو ضعفه يصيب إرادة الإنسان بالخمول والعجز والكسل، ويصدّها عن المبادرة الدائمة لاستغلال عناصر الزمن والمكان وللتحقق بمزيد من التقدم والإبداع.

وترتبط بهذا العامل مسألة أخرى لا تقل أهمية في تأثيرها على سقوط الدول الإسلامية على وجه الخصوص، إنها فقدان حركة الجهاد ديمومتها وحيويتها، وقد بيّنا في أكثر من مكان من هذا الكتاب الأهمية البالغة لهذه الحركة،وارتباطها الصميم بصيرورة الدول الإسلامية وفاعلية قيادتها قوة أو ضعفاً [89].

هناك طبيعة النظام بالنسبة لدرجة المرونة التي يتمتع بها، فحيثما انخفضت النسبة مال النظام إلى الصلابة وتجاوز حده المعقول في ذلك، فآل به الأمر إلى التيبّس والتكسّر والسقوط، وحيثما ارتفعت النسبة فجاوزت حدها المعقول كذلك مال النظام إلى التسيّب والتفكك، وانتهى به الأمر إلى الفوضى التي تسوقه إلى الدمار.

هناك مدى قدرة الجماعة التاريخية، قيادة وقواعد، على الاستجابة للتحديات المتجددة، طبيعية وبشرية واجتياز الامتحان بنجاح، يمنحها مزيداً من الخبرات والقدرة على التجدد ومواصلة المسير، فإذا عجزت عن الاستجابة واستسلمت للتحديات وجدت نفسها مضطرة إلى الابتعاد عن المسرح، والانزواء بعيداً، تاركة الساحة لمن يقدر على الثبات بوجه الأعاصير، مستمداً منها طاقة أكبر على التقدم والاندفاع.

هناك ما يحدث في كثير من الأحيان من اختلال مفاجئ أو تدريجي في ميزان القوى الدولية نتيجة ظهور قوى كبرى جديدة تغادر عزلتها لهذا السبب أو ذاك، وتكتسح الكيانات القديمة المحملة بالمتاعب والأخطاء نتيجة امتدادها الزمني الطويل.

هناك الامتداد المكاني - كذلك - حيث تجد الدولة نفسها وقد انتشرت على مساحات واسعة من الأرض ليس بمقدورها - في معظم الأحيان - تغطيتها تماماً بالهيمنة والفاعلية.. وحيث يعجز القلب

عن ضخّ الدماء الجديدة إلى سائر الجهات وتوصيل الحيوية والانتعاش إلى سائر الأطراف، فتتفكك وتستسلم للتجزؤ والتفتت والانهيار.

ويرتبط بهذا في كثير من الأحيان تنوّع العناصر التي تشارك في التجربة التاريخية، حيث يحدث الاصطراع فيؤثر على وحدة التجربة وعلى قدرتها على العطاء بسبب من التضارب بين الطاقات، الأمر الذي يشلّ فاعليتها ويفتح الثغرات في جسدها لرياح التخريب والتفكك والدمار.

هناك خصيصة الطموح البشري الذي يسيطر على كثير من القادة والزعماء، فيدفعهم إلى بذل المزيد من الجهد وتجميع سائر الطاقات للتحقق بهذا الطموح، إن على مستواهم الفردي، أو على مستوى السلالة التي يترأسونها، أو الأمة التي يقودونها ويكون هذا - في معظم الأحيان - على حساب الأمم والدول والكيانات الأخرى.

هناك الازدواج الذي تعانيه السلطة في مناصبها القيادية العليا بسبب من وجود أكثر من مركز للقوة يسعى إلى التفرد بالسلطان، يتمثل حيناً بتزامن وليين للعهد مرة واحدة، ويتمثل حيناً آخر بالتنافس بين الإدارة المدنية والمركز العسكري، ويتمثل حيناً ثالثاً بعمليات الشدّ والجذب بين مسؤولين كبيرين كخليفة وسلطان، أو أمير ووزير، وهكذا.

وهناك التناحر الحزبي، أو القبلي، أو المذهبي، أو السياسي، إلى آخره، ووقوع السلطة في خطيئة التزام هذا الجانب أو ذاك، ودفع القوى الأخرى بالتالي إلى اتخاذ موقف المعارضة والعداء، وربما السعي للتعويض عن طريق تحقيق ذاتها في أطراف الدولة في حالة عجزها عن الأمر في المركز نفسه.

هناك انعدام مبدأ تكافؤ الفرص أو انحساره، حيث تعطى المناصب الحساسة والمراكز الحيوية ليس للمتفوقين الذين يمتلكون القدرة على التجدد والعطاء والإبداع ورفد التجربة بخبراتهم العميقة ونظراتهم الصائبة، وإنما لذوي الكفاءات المحدودة أو أولئك الذين لا يملكون أية كفاءة، لهذا السبب أو ذاك.

وهناك النقمة الشعبية التي تسري كالنار في صفوف الجماعات والتي تتمخض بالضرورة عما تمارسه بعض السلطات من كبت واستئثار وطغيان. إن لكل فعل رد فعل يساويه في القوة ويخالفه في الاتجاه، وها هنا سيكون الرد عنيفاً بالقدر الذي يمارسه الطغيان، وهو أحياناً بسبب من عنفه واندفاعه لا يقف عند حدوده الثورية التي تهدم وتبني، ولكنه يتجاوزها إلى الفوضى والتخريب فيقود التجربة إلى الانحلال والدمار.

ويرتبط بهذا ما يتعلق بالمعضلة الاقتصادية في جوانبها كافة: الأنشطة والإدارة والعلاقات والإنتاج والتوزيع، حيث تلعب الفوضى الاقتصادية دوراً خطيراً في ضعف الدول وانجرافها للسقوط بسبب أن الاقتصاد هو الأساس المتين الذي تبنى عليه قدراتها المادية في سائر الميادين بما فيها الميدان العسكري بطبيعة الحال. إن النشاط المتعثر، والإدارة السيئة للماكنة الاقتصادية والاضطراب في تنظيم مالية الدولة، والظلم في فرض الضرائب، والقلق والتخلف في الإنتاج، وسوء التوزيع، وغيرها، يلعب دوره الخطير في تدمير الإمكانيات الاقتصادية للدولة ويشلّ - بالتالي - قدرتها على الامتداد، والضبط، والرد على التحديات.

وهذا ينقلنا إلى ما يتخمض عنه سوء التوزيع بالذات من تفكك اجتماعي، وتضخم طبقي يؤول إلى مزيد من الصراع، ويدفع الجماعات المسحوقة للحركة والثورة ضد مستلبي حقوقها، أولئك الذين يتربعون في القمة ويحتكرون المال والسلطة معاً.

وثمة اختلال في التوازن بين القيم الروحية والمادية وما يتمخض عنه من تأثير سيء على مصير الدول والحضارات؛ لأن البديل ليس سوى جنوح صوب المادية وإهمال للمطالب الروحية والغيبية والخلقية، أو توجّه روحي يهمل المطالب المادية ويتجاوز ضروراتها، وفي كلتا الحالتين تفقد الحضارة، أو الدولة الممثلة لها، القدرة على مواصلة الطريق صوب مزيد من التقدم والقوة والازدهار فليس بمقدور الإنسان، فرداً وجماعة، أن يكون قديراً على الفاعلية والعطاء وهو يتجاوز وضعيته البشرية الأصيلة المتوازنة ابتداء، فينحرف عن سويته ذات اليمين أو ذات الشمال. إن عدم التحقق بالصحة الذاتية أو السوية الآدمية ليمثل - بحق - واحداً من أشد عوامل السلب في تاريخ الدول والحضارات ويفسّر في الوقت نفسه أسباب انتكاساتها وانكساراتها عبر التاريخ.

هل نستطيع - أخيراً - أن نضيف السنة الكونية الأكبر والأخطر، تلك التي تدور بالطبيعة والحياة والأشياء والخلائق والتاريخ دوراتها المعروفة، بين البدء والمصير، حيث يعقب الارتقاع بدء الحركة الدورية، ثم ما يلبث أن يهبط بها صوب مصيرها المحتوم؟

ليس لغير ما سبب هذا الذي يحدث ولكنه للأسباب التي أشرنا إليها باقتضاب، وأية دولة، أو حضارة لا تتناوشها الأسباب؟!

تلك هي الحكمة التي يتلمّسها الإنسان وهو يقف قبالة التاريخ الذي يدور بدوله وحضارته.. والآية القرآنية الكريمة تظل تتردد أصداؤها على مدار الزمن والمكان (... وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ...) [آل عمران: 140].

10 - تيار التغيير ومحاولات الالتزام

بموازاة القيادات أو السلطة الإسلامية عبر التاريخ، وقبالتها، كان يتدفق تياران كبيران استهدف أحدهما تغيير القيادة من الداخل تغييراً جزئياً بتحقيق بعض الإصلاحات، أو كلياً بالانقلاب عليها وإنشاء صيغ وسياسات جديدة لا تمت إليها بصلة، واستهدف التيار الآخر الثورة على القيادة من الخارج وإزاحتها عن مركز السلطة ليحل محلها.

نجحت محاولات في كلا التيارين وأخفقت أخرى، وفي الحالتين كانت المحاولات الانقلابية، وحركات المعارضة، تشكل مساحة واسعة في صيرورة التاريخ الإسلامي وتؤكد - باستمدادها في معظم الأحيان من المصادر الإسلامية كتاباً وسنة ورصيداً تشريعياً وتنفيذاً تاريخياً - دور الإسلام في صياغة حركة التاريخ الإسلامي وتشكيل وقائعه، وأن هذا التاريخ إنما هو ابن العقيدة وامتدادها المتحقق بالإيجاب والسلب، في مدى الزمن والمكان، وإنه - كذلك - ليس تاريخ السلطة وحدها كما يتوهم الكثيرون أو يوهمون أنفسهم.

فأما المحاولات الانقلابية من الداخل فقد جاءت دراستي عن تجربتي عمر بن عبد العزيز [90] ونور الدين محمود [91]- كمحاولة لرصد وتحليل اثنتين منها تميزتا بالشمولية والامتداد، واستطاعتا أن تحققا نجاحاً منقطع النظير على سائر المستويات، وقد دل نجاحهما المؤكد رغم تباين الزمان على إمكانية تنفيذ التجربة في أية فترة تاريخية تتوفر عبرها الشروط التي توافرت في محاولتي عمر بن عبد العزيز ونور الدين محمود. لقد علمتنا تجربة عمر بن عبد العزيز أكثر الحقائق أهمية في تاريخ البشرية عموماً وتاريخ المسلمين خصوصاً، تلك هي أن الانقلاب الذي أحدثه عمر في فترة حكمه القصيرة في حياة الناس وأهدافهم واهتماماتهم، وفي ميادين العمل جميعاً: سياسة وحرباً، إدارة واجتماعاً واقتصاداً وتربية وتثقيفاً، والنجاح الكبير الذي حقّقه هذا

الانقلاب في شتى أبعاده، إزاء ظروف صعبة معقدة، وركام عقود طويلة من السنين، انحرفت بكثير المفاهيم والقيم والمبادئ الإسلامية، وأحدثت فصلاً وثنائية، بدرجة أو أخرى، بين عقيدة الإسلام وشريعته والواقع الذي يعيشه الناس، إذ تمكّن عمر من إعادة التوحد بين الشريعة والواقع، وربط أجهزة الدولة جميعاً بالإطارات التي رسمها القرآن والسنة، وتوجيه حياة الناس ومعطياتهم وفق ما يريده الله ورسوله.. هذا النجاح يشير بوضوح إلى إمكان تنفيذ البرنامج الإسلامي، وتطبيق شرائع الإسلام ومطالبه على واقع الحياة، في أية فترة يمكن أن يتسلم فيها السلطان رجال يمتلكون الذكاء والحصانة والمرونة، إلى جانب الإيمان العميق والتقوى الدائبة التي تشد أعينهم أبداً إلى القيم العليا التي جاءوا ليحققوها، وإلى المخاطر التي تهدد هذه القيم والأهداف.. التقوى التي تقضي على رغائبهم الخاصة ومطامحهم الشخصية، وتوجّه طاقاتهم جميعاً كي تصب في المحيط الواسع الذي يذيب كل العقبات ويهدم كل السدود التي تسعى للوقوف بوجه العودة بالحياة والأحياء إلى طريق الله، تلك هي الحقيقة التي تعلّمنا إياها الرحلة عبر حياة الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، ذلك الذي قاد ثورة إسلامية ضد أوضاع شاذة في مختلف الجبهات، وتمكن بذكائه وحصافته ومرونته وإيمانه وتقواه من إحراز النصر العظيم [92].

أما محاولة نور الدين محمود فيما يمكن تسميتها باطمئنان: إقامة الحكم الإسلامي في دولته، فإنها تأتي شاهداً تاريخياً آخر على أن الإسلام، عقيدة وشريعة، قدير في أية لحظة تتوفر فيها النية المخلصة والإيمان الصادق والالتزام المسؤول والذكاء الواعي، على التماس مع واقع الحركة التاريخية وصياغتها، أو إعادة صياغتها، في ضوء معطيات الإسلام كتاباً وسنة واجتهاداً ورصيداً تشريعياً، وعلى أن الجماهير الإسلامية مهما صدت عن الاتصال المباشر بموارد فكرها وعقيدتها وتاريخها، فإنها تحمل في عقولها وقلوبها ووجدانها ذلك التواصل الدائم والتناغم العميق مع هذا الدين الذي كرمها الله ورسوله به، والذي لن تجد معه في أي بديل قد يجيء من هنا أو يؤتى به من هناك إلا التغرب والتمزق والانقطاع.

"إنها جماهير قرون الالتزام الطويلة ليس مع عقيدة كالعقائد التي تحمل الخرافة التي تسقط بها في بدء الطريق، أو العتمة المادية التي تضل معها في منتصف الطريق، ولكنها عقيدة المنطق البشري والتوازن المعجز بين مطالب الروح العليا وضرورات المادة وشدها.. إنها لن تجد ما تضيعه هناك: العقل أو الروح أو الجسد. ومن ثم تظل تحمل الاستعداد للعودة إلى العقيدة التي ما ضيعتها إذ تفرقت بها السبل، العودة التي كانت تتحقق كفعل تاريخي من خلال بروز تحد خارجي أو داخلي خطير، أو في أعقاب ظهور قيادة واعية مؤمنة.. العودة التي كانت تخرج بها دوما من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام" [93].

وأما حركات المعارضة فإن جذورها تمتد إلى فترة مبكرة من تاريخ الإسلام ولم تكن واقعة الفتنة إلا تعبيراً بشكل أو آخر عن الجدل مع السلطة، ولقد تبلورت عبر تلك الواقعة، وبخاصة في مراحلها الأخيرة: الصراع بين علي رضي الله عنه ومعاوية، الملامح الأساسية المبكرة لحركات المعارضة الثورية الأولى في التاريخ الإسلامي: الخوارج، وتتابعت من بعدها الحركات: الشيعة بأجنحتها المختلفة، وحركة المختار، والحركة الزبيرية، وحركة يزيد بن المهلب، وحركة ابن الأشعث، والحركة العباسية، وحركات المرابطين والموحدين، والتنظيمات الصوفية والحرفية، إلى آخره.

كلها استهدفت الثورة على القيادات القائمة وتولي زمام السلطة، ومعظمها كان يملك برامج عمل ذات خلفية عقيدية، أو سياسية على أقل تقدير، ومعظمها ـ كذلك ـ كان يملك رؤية إسلامية، كل حسب اجتهاده ومن زاوية رؤياه المذهبية أو الحزبية.

وإذا استثنينا بعض الحركات التي قامت في بلاد فارس كالراوندية والمقنعية والخرمية وغيرها، تلك التي بحثت عن استناداتها المذهبية في عقائد ما قبل الإسلام، وسعت إلى تقويض الدين والسلطة العربية معاً بدوافع شعوبية أو مذهبية محددة، فإن جل حركات المعارضة التي قارعت السلطة وسعت إلى تولي مركز القيادة كانت ترفع شعاراتها الإسلامية الخالصة وتحمل وجهاً إسلامياً صرفاً، وتبحث عن سندها وأصولها في صميم المصادر الإسلامية العقدية والتاريخية.

ورغم ذلك، فإنه ليصعب على المرء الذي يحمل رؤية نقية للإسلام، وفهماً موضوعياً لمعطياته وطروحاته أن يحكم بإسلامية هذه الحركات جميعاً، أو يصدق الادعاءات التي اعتمدت عليها بعض الفرق لتبرير وجودها وانتشارها ومطالبتها بالسلطة، فالمسألة بالنسبة لعدد من هذه الحركات، لم تكن في نهاية التحليل سوى اعتماد الإسلام وسيلة فحسب لتحقيق الكسب الجماهيري في مجتمعات تدين بالإسلام أولاً وأخيراً، ولتبرير مشروعية تحركها لمجابهة القيادة الحاكمة وإزاحتها والجلوس في مراكزها.

ولم يكن هذا ليمثل أيما خطر حقيقي على الإسلام في مفهومه الشامل، لأن الوقائع التاريخية كانت سرعان ما تكشف عن الدوافع الحقيقية لعدد من تلك الحركات، هناك حيث تسقط الحجة، ويختفي المبرر، وتضيع الحركة في تيار صاخب يطوي بين جناحيه كل من يسعى إلى ركوبه لتحقيق كسب محدود. إنما كان يتمثل الخطر فيما يمكن تسميته بالعقائد التحريفية المضافة إلى جسم الإسلام لتكون بمثابة بطانة أو خلفية تنمو في رحمها الحركة، وتكسب الاتباع، وتربطهم، عن طريق تغذيتهم غير المشروعة، بأطروحات تلك العقائد التحريفية التي ما أنزل الله بها من سلطان.

وبمرور الوقت تتراكم تلك التحريفات، وتزداد كماً ونوعاً، وتتعقّد وتتشابك إن على مستوى النظرية الخارجية نفسها، أو مضافة إلى عقول المنتمين إليها ووجدانهم، الأمر الذي يزيدها تحريفاً وامتداداً.

كان بعضها يستمد جذور جانب من معطياته من مصادر غير إسلامية: وثنية أو يونانية أو يهودية أو فارسية أو نصرانية، وكان بعضها الآخر يتجاوز مفاهيم التوحيد الخالصة، والتحرر الوجداني التي أكدها الإسلام وأقام عليها بنيانه، إلى نوع من الوثنية الجديدة القائمة على تقديس الأشخاص والتعبّد للزعامات الدينية مناقضاً بذلك البداهات العقيدية للإسلام نفسه [94].

وكان بعضها الثالث يتفلّت من القيم الأخلاقية الإسلامية، أو حتى الشعائرية، بهذه الحجة أو تلك، فيغدو سلوكه وممارساته وكأن لا علاقة لها بالانتماء الإسلامي لأصحاب هذه الحركات.

وكان بعضها الرابع يقوم على أشد صيغ الطبقيات الدينية انغلاقاً بحصر علم التأويل وفهم المسائل الدينية بأيدي قلة من الرجال ـ مما كان معروفاً في الإكليروسية النصرانية ـ وهو موقف نقيض تماماً لما عرف في الإسلام، كتاباً وسنة، من انفتاح وتكشّف كاملين للمعطيات الدينية على مستوى الجماهير كافة، لكل من يشاء أن يعرف هذه المسألة أو تلك ويتأكد من هذه القضية أو تلك، ولم يكن فهمها يوماً حكراً على واحد من الناس من دون الآخرين.

وعلى المستوى السياسي، فإن عدداً من هذه الحركات ما كان يجد أيما رادع أو ضير في مدّ يديه إلى الخصوم التاريخيين للإسلام والأمة الإسلامية، بحثاً عن إسناد عسكري أو مادي يعينهم

على تحقيق أهدافهم [95].

وأما على المستوى الحضاري، فقد اعتمد عدد من تلك الحركات على مناهج فوضوية أو تخريبية وحتى بدوية، تقف على النقيض من قيم الإبداع والبناء والتحضر [96]. لكن هذا كله لم يمنع من أن يكون تيار المعارضة، الأوسع والأرحب والأكثر ثقلاً، تياراً إسلامياً صادقاً.

وها هنا يتحتم ألا نقع في الوهم الذي يصور السلطة أو القيادة الإسلامية التاريخية كما لو كانت أمراً مقدساً أو تفويضاً إلهياً، فإن أية قيادة في مدى عالم الإسلام، ما أن تنحرف بهذه الدرجة أو تلك، وما أن ترفض النقد والتقويم والرجوع إلى الطريق، حتى يغدو على المسلمين أن يثوروا لتحقيق ما عجزت الكلمة والحوار عن تحقيقه.

لقد كانت هذه المسألة بمثابة بداهة واضحة في أذهان المسلمين وحسّهم وشعورهم، تماماً كما كانت واضحة كفلق الصبح في عقل القيادة الراشدة وحسها وشعورها، وإن كلمات الخليفة الأول أبي بكر رضي الله عنه والتي سبق وأن وقفنا عندها لتختصر المسألة كلها، وتركزها في مقولات واضحة قاطعة كالسكين.

وما قاله أو فعله الراشدون من بعده كان تنفيذاً تاريخياً فذاً لهذه المقولة.

لقد كان الحاكم المسلم الحق هو الذي يضع خدّه على الأرض لأهل العفاف وأهل الكفاف كما أعلن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وليس ذلك الذي يعلن نفسه ظلاً لله في الأرض لا يستمع لنقد ولا ينحني لحق ولا يخفف طغيانه صوت مظلوم.

إن المسلمين كانوا مدعوين دائماً لأن يرفضوا طاعة السلطة لحظة اعوجاجها وخروجها عن الطريق، وليس العكس أبدا كما يتوهم الكثيرون لهذا السبب أو ذاك.

إن طاعة أولي الأمر تتحقق يوم يكون أولو الأمر مسلمين حقاً، وإلا فإن الرفض والمجابهة والثورة تغدو واجبة كوجوب الصلاة والزكاة والصيام من أجل تسليم الزمام لمن يعرف كيف يتعامل مع السلطة بما يريده الله ورسوله.

وهكذا فإن حركات المعارضة التي قارعت القيادات والسلطات ليست شراً كلها كما يتصور التقليديون ومبررو سياسات الحكام والطواغيت، ولكنها محاولات جادة لإعادة الأمور إلى وضعها الطبيعي. ورغم ما انتابها من أخطاء، وما لابس معطياتها من شوائب وأكدار، فإن الدافع، في أحيان كثيرة، كان هو الدافع: التحقق بالإسلام على مستوى القيادة باعتبارها مفتاح الحركة العقيدية والتاريخية على السواء.

الفصل الثاني: الدعوة والانتشار والتعامل مع الآخر

1 ـ عالمية الإسلام ومغزى الجهاد

منذ لحظات الدعوة الأولى والإسلام يؤكد يوماً بعد يومٍ استراتيجيته الانتشارية صوب العالم، لقد جاء من أجل الإنسان في كل مكان وزمان (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ) [الأنبياء: 107]، لم يقل لقريش وحدها، ولا لعرب الشمال وحدهم، ولا للأمة العربية وحدها، كما لم يقل للقرن السابع الميلادي، أو العاشر، أو العشرين بل رحمة للعالمين على امتداد العالمين في الزمان والمكان.

وصوت الإسلام ومعطياته وقناعاته أمور تصل إلى الإنسان بالكلمة فتحدث معجزة الانتشار، ولكن ماذا لو وقفت في طريق التواصل هذه بين الكلمة والإنسان: عروش، وفراعنة، وطواغيت، وأصنام، وآلهة، وأرباب، وقيادات ضالة، وزعامات جائرة، وسلطات كافرة فاجرة، وطبقات مترفة متنعمة، وحواش من أصحاب المصالح والحاجات.. تقطع الطريق على الدعاة، وتمنع الكلمة بقوة السلاح وجبروت السلطة أن تطرق سمع الإنسان وعقله ووجدانه؛ لكي تكسر الريب عن فؤاده وحسه وتعيده إلى الوفاق المفقود مع الكون والعالم والحياة.. تعيده إلى الله؛ حيث يتوجب أن تكون العودة إذا ما أريد للإنسان أن يستعيد وظيفته الأساسية في العالم، تلك التي شرّفه بها الله وكرمه، وفضّله على العالمين؟

أبمقدور الكلمة حينذاك أن تخترق الجدران والطغيان لكي تصافح الإنسان؟

ومن أجل ألاّ يكون الإسلام طوباوياً يتحرك في الفضاء، ويحلم بالعالم المؤمن المتوحد السعيد.. كان الجهاد سعياً حركياً مسلحاً لتنفيذ منهج الإسلام، أو بعبارة أدق: تمهيد الطريق لتنفيذ عالمية الإسلام بإسقاط النظم الباغية، والانقلاب على الطواغيت والأرباب والسلطات الضالة، وإزاحتها عن مراكز التحكم والقيادة وإلغاء التشريعات الوضعية التي صمّمها ونفّذها حفنة من المتألهين في الأرض والتحقق بالبديل الوحيد لذلك كله: ألا تكون فتنة، وأن يكون الدين: المنهج والتشريع لله وحده؛ أي أن يحرر الإنسان من كل الضغوط والمؤثرات التي يمارسها الطاغوت في هذه البقعة أو تلك، وأن يحل محلها تشريع عادل، لا تحيّز فيه أو ميل لسلطة أو طبقة أو جماعة أو فئة.. ذلك هو شرع الله.

تلك هي ـ بتركيز بالغ ـ قضية الجهاد في الإسلام، وذلك هو المغزى الأوحد لحركة الفتح الإسلامي، يتهافت معه زعم الزاعمين بأن هدف الفتح هو إرغام الناس على اعتناق عقيدة الإسلام.. يتهافت بمجرد تذكرنا أن الإسلام ليس عقيدة فحسب وإنما هو منهج سياسي ونظام تشريعي كذلك هدفهما إيجاد الأرضية الملائمة والمناخ المناسب لنمو العقيدة وانتشارها وتحققها.. ومن ثم فإن الحركة المسلحة للقيادة المسلمة إنما هي سعي لإزاحة نظم ومناهج الطواغيت وتدميرها وتعميم نظام الله ومنهجه الإسلامي.. العادل.. المستقيم.

ومن خلال نظام الإسلام ومنهجه وتشريعه.. من خلال تحققها في أرضية الواقع على أنقاض نظم الطواغيت وتشريعات المنتفعين المتحيزين، كان للعديد من الجماعات أن تعتنق العقائد التي تشاء أو تبقى على أي دين تشاء.. شرط رضوخها لدولة الإسلام ومقاصدها العليا. وسنرى كيف سيكون التاريخ الإسلامي كله، من بين سائر التواريخ على الإطلاق، مصداقاً أميناً لهذه المقولة،

وتنفيذاً لم يشهد له تاريخ البشرية مثيلاً على احترام عقل الإنسان، وحماية حريته مهما غلت الأثمان..

2 ـ المؤشرات الأولى

جاءت المؤشرات الأولى للتحقق والانتشار والعالمية من عهد الرسول صلى الله عليه وسلم.. وما كان صراعه عليه السلام ضد الوثنية العربية والزعامات اليهودية في الجزيرة العربية، عبر سني العصر المدني كله، إلا خطوات أساسية على طريق الانتشار الجغرافي داخل الجزيرة العربية، لتكون هذه البقعة الجغرافية الوسط منطلقاً إسلامياً إلى العالم كله.. حيث نجد في السنوات الأخيرة من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم تأكيداً مستمراً وإصراراً دائباً، على كسر الحاجز الجغرافي والانطلاق شمالا لمقاومة القيادة البيزنطية وأزلامها من أمراء العرب.. وتشجيعاً ومباركة للمحاولات العربية المبكرة في جنوبي العراق ضد السلطان الفارسي المغتصب، حيث يعلن الرسول صلى الله عليه وسلم معلقا على معركة ذي قار: هذا يوم انتصف فيه العرب من العجم!!

ولم تكن ذي قار مجرد انتصار عربي فحسب، ولكنها كانت بداية طريق طويل لتدمير وإسقاط واحدة من السلطات الجائرة، التي كانت تتحكم بالعالم وتأخذ برقاب الإنسان. كان يوازيها على الطرف الآخر محاولات متواصلة لفتح الثغرات في جدار السلطة البيزنطية التي كانت تتقاسم مع الفرس مقدرات العالم يومها؛ من أجل النفاذ إلى القلب وتوجيه الضربات القاتلة إليه.. ولم تكن معارك دومة الجندل سنة (5 هـ) وحملة عبد الرحمن بن عوف (6 هـ) ومؤتة وذات السلاسل (8 هـ).. جنباً إلى جنب مع مكاتبة القيصر، وعدد من أمراء العالم البيزنطي، يدعوهم فيها إلى الإسلام، ويتحداهم، إلا خطوات في هذا الاتجاه.

ولقد كانت مكاتبات الرسول صلى الله عليه وسلم بمثابة حملة إعلامية على النطاق الدولي، على أن هذا الدين ليس دين عرب أو جزيرة عربية وإنما هو دين الإنسان حيثما كان هذا الإنسان، ونداء إلى السلطات الحاكمة أن تستجيب للدعوة أو تسمح ـ على الأقل ـ لدعاتها بممارسة نشاطهم بحرية، ولشعوبها في مقابلة هؤلاء الدعاة والاستماع إليهم لكي يختاروا عقيدتهم على بينة، بعيداً عن الضغط والقسر والإكراه.. وإنذاراً لهذه السلطات بأنها إن لم تلبّ وتستجب فإن جيوش الدعوة الجديدة ستنساح عما قريب في مشارق الأرض ومغاربها لكي تسقط التيجان وتثلّ العروش وتنزل السلطات من مناصبها العليا، وتخرج الناس ـ بذلك وحده ـ من ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن عبادة العباد إلى عبادة الله وحده.

أما غزوة تبوك (9 هـ) وحملة أسامة بن زيد (11 هـ) فكانتا مؤشرين عسكريين واضحين على رغبة القيادة النبوية في اختراق الحاجز العربي ـ البيزنطي وعزمها على تنفيذ برنامجها الانتشاري خارج جزيرة العرب.. وقدرتها على الرد على تحديات العدو الدولي المتربص على الحدود.. ولذا سنقف عندها قليلاً.

بعد عودة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة في أواخر السنة الثامنة في أعقاب دخوله مكة وانتصاره في حنين، بلغته أنباء خطيرة عن تحركات يعتزم الروم وحلفاؤهم العرب من لخم وجذام وغسان وعاملة، القيام بها ضد الدولة الإسلامية قبل أن يشتد ساعدها وتتفرد في قيادة

الجزيرة العربية، وتشكل خطراً حاسماً على الوجود البيزنطي في بلاد الشام، وقد قامت هذه القبائل بإرسال طلائعها إلى البلقاء.

كان الوقت صيفاً، والصحراء تحترق ناراً، والبلاد تعاني جدباً ومحلاً، والطريق طويل، والناس يحبون المقام في ثمارهم وظلالهم، ويكرهون الشخوص لقطع آلاف الأميال عبر الصحراء، وقتال قوم هم سادة الدنيا، ومحنة مؤتة، فوق هذا كله ليست بعيدة عن الأذهان، لكن منطق الرسول صلى الله عليه وسلم يفوق التحديات ويتجاوز المصاعب لأن السكوت على التحدي البيزنطي معناه الهزيمة، فلابد إذن من التجهز بسرعة، وتولي زمام المبادرة، والانطلاق عبر المتاعب والمصاعب للرد على تحدي سيدة العالم، وإشعار العرب الخاضعين لها أن هناك دولة ثانية وكلمة أخرى.

وفي معظم الغزوات كان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يحدد هدفه العسكري زيادة في الكتمان، على العكس، إنه يعلن عن أهداف غير تلك التي يريد قصدها. أما في غزوة تبوك فقد بيّنه للناس "لبعد الشقة وشدة الزمان وكثرة العدو، ليتأهب الناس لذلك أهبته". وأمر صلى الله عليه وسلم بالتجهز وبعث إلى مكة وإلى قبائل العرب يستنفرهم وحض الذين يملكون النفقة في سبيل الله على تهيئة الدواب التي ستنقل المقاتلين إلى الشمال. ثم ما لبث أن انطلق بأكبر جيش عرفه تاريخ الدعوة حتى ذلك الحين، قيل إنه بلغ ثلاثين ألفاً تصحبها عشرة آلاف فرس.

بدأ المسلمون مسيرتهم التي قطعوا فيها آلاف الأميال، وعانوا آلام العطش والجوع والحر وقلة وسائل الركوب وبعد الطريق، وانتهى المطاف بهم إلى تبوك في أقصى الشمال، ويبدو أن الروم وحلفاءهم سمعوا أنباء هذا الجيش الكبير، وقدرته على اجتياز المصاعب، وإصراره على لقاء الأعداء فآثروا الانسحاب إلى الداخل، عبر أراضي الأردن وفلسطين صوب حمص حيث استقر هرقل، مستهدفين في الوقت نفسه جر القوات الإسلامية إلى الداخل والانقضاض عليها هناك. إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يتح لهم تحقيق هدفهم هذا وعسكر في تبوك جاعلاً إياها آخر نقطة في توغله شمالا. ويذكر الواقدي أن النبي صلى الله عليه وسلم شاور أصحابه في التقدم فأجابه عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "يا رسول اله إن للروم جموعا كثيرة، وليس بها أحد من أهل الإسلام، وقد دنوت منهم حيث ترى وقد أفزعهم دنوك، فلو أنك رجعت هذه السنة حتى ترى، أو يحدث الله لك في ذلك أمراً" [97].

وفي تبوك راح الرسول صلى الله عليه وسلم يراقب الروم ويتحداهم أن يبرزوا له ويقاتلوه، ويذكر المسعودي أنه جرت خلال ذلك مراسلات بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين هرقل الذي كان يقيم آنذاك في حمص وربما في دمشق [98]، ويشير (درمنغم) إلى أن اتفاقاً سريا تم بين محمد صلى الله عليه وسلم وهرقل يقضي بسماح الأخير لعرب الشمال باعتناق الإسلام [99]. ويبدو أن (درمنغم) بنى استنتاجه هذا على رواية المسعودي آنفة الذكر، وإن لم يكن من المستبعد أن يقر هرقل اتفاقاً كهذا يخلصه من كثير من المشاكل التي بدأت دولة الإسلام تسببها لحدوده الجنوبية.

وأخذ الرسول صلى الله عليه وسلم يتصل في الوقت نفسه بزعماء القبائل النصرانية المنتشرة في المنطقة ويتلقى سفاراتهم، ويعقد معهم معاهدات الصلح والتعاون، ويقطع - بذلك - ولاءهم للدولة البيزنطية، ويحولهم إلى مواطنين أو حلفاء للدولة الإسلامية، وهو الهدف الذي كان يطمح لتحقيقه منذ بدء صراعه مع الروم.

وبعد عشرين ليلة قضاها الرسول صلى الله عليه وسلم وقواته في تبوك، قفل عائدا إلى المدينة بعد أن حقق بحركته الصعبة تلك انتصارا على الجبهة النصرانية - البيزنطية لا يقل خطرا عن

انتصاراته الحاسمة على جبهات الوثنية واليهودية. وقد كسب عددا من القبائل العربية القاطنة في جنوب الشام إلى جانب الدولة الإسلامية، وقطع علاقاتها بالروم، وأشعر القبائل الأخرى بمدى قوة الدولة الجديدة وامتداد نفوذها إلى قلب الديار التي كان أهلها يعملون لصالح سادتهم الروم، ويلعبون دورا خطيرا في مقاومة امتداد الإسلام صوب الشمال. ولم تكن محنة مؤتة سوى محاولة واحدة من عدد من محاولات هؤلاء العرب بوجه الإسلام. وها هم الآن بعد تبوك قد اقتنعوا بأن الاحتماء بالسلطة البيزنطية لن ينقذهم من العقاب فبدأوا يتهافتون على الرسول صلى الله عليه وسلم طالبين الصلح معه ودفع الجزية له.

إلا أن الانتصار الأهم هو أن استجابة الرسول صلى الله عليه وسلم لتحدي الروم، وتقدمه لقتالهم وانسحابهم من طريقه وانتظاره إياهم قرابة عشرين يوما دون أن يحركوا ساكنا، جاء ضربة قاصمة للسيادة البيزنطية في بلاد الشام، وإضعافا لمركزها الأدبي وسطوتها على القبائل العربية، وكسراً لجدار الخوف العربي من القوة البيزنطية، وهو انتصار نفسي حاسم مكّن العرب، بعد سنين معدودات من تجاوز ولائهم القديم والانطلاق لضرب البيزنطيين وإلحاق الهزائم بهم وطردهم إلى بلادهم التي جاءوا منها.

إن غزوة تبوك تمثّل خطوة من خطوات الحركة الإسلامية المسلحة صوب الخارج، وتخطّ لنطاق العرب وجزيرتهم إلى العالم، وبادرة متقدمة لحركة الفتوحات التي شهدها العصر الراشدي.

وما أن أتم الرسول صلى الله عليه وسلم لقاءاته بالوفود العربية القادمة إليه من كل مكان، وحج باتباعه حجة الوداع، حتى قام بتجهيز جيش كبير في مطلع السنة الحادية عشرة للهجرة في أعقاب عودته من مكة، وأمر عليه القائد الشاب أسامة بن زيد بن حارثة وأمره أن يوطئ الخيل تخوم البلقاء والداروم من أرض فلسطين.

وانطلق أسامة ومن ورائه زهرة قوات المسلمين، لم يتخلف منهم أحد وعلى رأسهم المهاجرون الأولون، متقدماً باتجاه الشمال وعسكر في الجرف على بعد فرسخ من المدينة ريثما يتم تجميع المقاتلين. وهناك بلغته أنباء مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فتوقف عن المسير وظل معسكراً بجنده لينظر ما الله قاض برسوله صلى الله عليه وسلم.

وعما قليل حينما لحق الرسول صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى وتولى أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه قيادة الأمة التي صنعها محمد بن عبد الله، وتحركت بوادر الارتداد عن الطريق "وأشرأبت - كما تقول عائشة رضي الله عنها - اليهودية والنصرانية ونجم النفاق، وصار المسلمون كالغنم المطيرة في الليلة الشاتية" [100]. أعلن أبو بكر أنه سيقف بوجه الردة وسيقاتلها ولو تخطفته الذئاب، وأصر في الوقت نفسه على أن يمضي جيش أسامة إلى هدفه كما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعندما اعترض عليه الصحابة بأن قاعدة الإسلام مهددة من كل جانب ولا جيش فيها قال: "والذي نفس أبي بكر بيده، لو ظننت أن السباع تخطفني لأنفذت بعث أسامة كما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو لم يبق في القرى غيره لأنفذته" [101].

ومضى أسامة وأوطأ، كما أمره رسول الله عليه الصلاة والسلام، خيول المسلمين أرض فلسطين ووضع خطواته الأولى على الطريق التي سيجتازها الفاتحون عما قريب صوب بلاد الشام يحملون معهم تعاليم الإسلام ونداء رسوله الكريم [102].

3 - الفتوحات الكبرى في العصر الراشدي

ما لبث أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه أن حوّل استراتيجية الجهاد صوب الأهداف المركزية التي بدأ الرسول صلى الله عليه وسلم التحرك نحوها في أعقاب صلح الحديبية بالكلمة حيناً والسلاح حيناً آخر، والتي جاءت الردة بمثابة عائق وقتي عن مواصلة التحرك في سبيلها.. تلك هي السعي من أجل تنفيذ عالمية الإسلام وإسقاط النظم الباغية التي تقف في طريق هذا الهدف الخطير.

إن هذا - مرة أخرى - هو المغزى الأوحد لحركة الفتح الإسلامي في مدى العقدين اللذين أعقبا وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.. ويتهافت قول عدد من المؤرخين المعاصرين بأن دافع الفتح الإسلامي إنما هو اقتصادي صرف يتمثل في السعي من أجل الغنى بعد الفقر، والشبع بعد الجوع، ومغادرة الصحراء وجدبها صوب الأراضي الخصبة المعطاءة، وإننا بمجرد إدراك طبيعة قانون الجهاد في الإسلام نصل إلى رفض هذه المقولة.. أما في الواقع التاريخي؛ أي من خلال مجريات الفتح ومعطياته، وما صدر خلال ذلك كله من تصريحات لقادة المسلمين وسفرائهم، مما نجد تفاصيله في بطون مصادرنا التاريخية فإنه يقدم لنا الدليل التنفيذي على صدق هذا القانون وخطأ القائلين بالدافع المادي للفتح.

إن ما قاله المغيرة بن شعبة وربعي بن عامر لرستم قائد الجيش الفارسي، وما قاله النعمان بن المقرن والمغيرة بن زرارة لكسرى نفسه يزدجرد الثاني ليس سوى نماذج فحسب لما قيل في هذا الاتجاه "ما لهذا - أي لطلب المال - جئناكم، فوالله لإسلامكم أحب إلينا من غنائمكم، ولقتالكم - بعد - أحب إلينا من صلحكم"، "إن الله بعثنا ليخرج من يشاء من عباده من ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن عبادة العباد إلى عبادة الله وحده" [103].

وبمجرد الرجوع إلى الوقائع التاريخية نفسها، يتهافت - كذلك - قول القائلين بأن الفتح الإسلامي جاء محاولة من أبي بكر لإشغال العرب عن العودة إلى ردة جديدة، وكأن ليس هناك برنامج عقائدي يتوجب على الخلافة معه أن تمارس الجهاد لفتح العالم وإعادة تنظيمه. إننا نقرأ في الطبري - على سبيل المثال - الرواية التالية:

"كتب أبو بكر إلى قائديه: خالد وعياض أن استنفرا من قاتل أهل الردة ومن ثبت على الإسلام بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم، ولا يغزون معكم أحد ممن ارتد". ونقرأ كذلك "ولا تستعينوا بمرتدّ في قتال عدو حتى أرى رأيي. ثم يعلق الطبري قائلاً:"فلم تشهد الأيام - أي الفتوحات في عهد أبي بكر - مرتداً" [104].

انطلقت قوات المسلمين تعمل على جبهتين عريضتين: العراق والشام. في أولاهما وجّه أبو بكر رضي الله عنه جيشاً إلى أطراف العراق بقيادة خالد بن الوليد ومعه المثنى بن حارثة، فأخضع القبائل العربية التي كانت تقيم جنوبي نهر الفرات، وانتصر على الفرس، واستولى على الحيرة والأنبار. وما لبث المسلمون أن تقهقروا أمام جيش الفرس الكثيف الذي أعده يزدجرد الثالث آخر ملوك الساسانيين بقيادة رستم، وارتدوا إلى أطراف الصحراء وظلت الحال على ذلك إلى آخر أيام أبي بكر رضي الله عنه وكان خالد بن الوليد قد وجه لمساعدة المسلمين في قتال الروم بالشام وفلسطين.

فلما ولي عمر بن الخطاب رضي الله عنه الخلافة وزاد الاضطراب في بلاد الفرس، كتب المثنى بن حارثة إلى عمر بذلك وحثه على انتهاز الفرصة. وكان عمر قد اطمأن من ناحية الروم بعد هزيمتهم في أجنادين سنة 15هـ، فوجه همّه لغزو العراق، ودعا الناس لغزوه وهوّن عليهم

فتحه، وأراد أن يقود الجيش بنفسه، ولكن بعض الصحابة أشاروا عليه بأن يبعث رجلاً من كبار الصحابة وأن يكون هو من ورائه يمدّه بالإمداد.
وقع الاختيار على سعد بن أبي وقاص الذي بدأ مهمته بالتنقل في الأراضي التي بين الحجاز والكوفة، يستمع الأخبار، ورسل عمر توافيه بآرائه وجنده تمدّه بالمزيد.

ولما قصد سعد القادسية (15هـ / 636 م) - وكانت باب العراق - التقى برستم في جيشه البالغ ثلاثين ألف مقاتل، على حين كان جند الفاتحين يتراوح بين سبعة آلاف وثمانية آلاف. وترددت الرسل بين الطرفين، ولم ير رستم بدًّا من القتال بعد إذ رأى إصرار الفاتحين على رفع شعار الإسلام أو الجزية أو الحرب. واشتبك الطرفان في معركة ضارية استمرت أياماً، وانتهت بقتل رستم وعدد كبير من جنده، بينما هرب الباقون وغنمت أموالهم، ثم تبعهم سعد إلى جلولاء (16هـ) وأوقع بهم وقتل عدداً كبيراً منهم وكتب إلى عمر يبشره بالفتح، فأمر سعداً بأن يتخذ للفاتحين معسكراً يسكنونه وألا يكون بينه وبين جزيرة العرب بحر فاختط سعد الكوفة وجعلها حاضرة المسلمين في بلاد العراق. واستولى على المدائن قاعدة بلاد الفرس بعد أن حاصرها شهرين، وغنم الفاتحون منها غنائم كبيرة، وفرّ (يزدجرد) إلى حلوان. ولم يستطع أن يلمّ شعث جنده ويستعد لملاقاة المسلمين من جديد إلا بعد أربع سنين.

وفي سنة 20 هـ تجمع حول (يزدجرد) جيش قوامه ستون ألف مقاتل، فولى عمر النعمان بن مقرن المزني لملاقاته، واشتبك الطرفان في معركة حاسمة عند نهاوند، على الحدود بين العراق وفارس عام 21 هـ، وكتب النصر للمسلمين برغم استماتة الفرس في الدفاع، وعرفت هذه الموقعة بفتح الفتوح لشدتها وأهميتها.

ما لبث الفاتحون أن انطلقوا صوب الأهواز وفتحوها سنة 22هـ ثم فتحوا قم وقاشان، وألحقوا بهما أصبهان والرّي والعديد من مدن بلاد فارس صلحاً أو قتالاً. ولما رأى حاكما جرجان وطبرستان عدل الفاتحين والتزامهم بعهودهم، طلبا الصلح فأقرّا عليه.

وكانت سنة 22 هـ حافلة بالفتوح في بلاد فارس، وكان الخليفة يستهدف القضاء على ملك الأكاسرة. فغزا المغيرة بين شعبة أذربيجان وفتحها عنوة. ولم يزل الفاتحون يوغلون شمالاً حتى وصلوا أرمينية وبلاد القفقاس. أما يزدجرد الثالث فقد ظل الفاتحون يطاردونه ويستولون على بلاده حتى اضطر إلى الفرار إلى أقصى الحدود الشرقية، وما زال أمره يضعف حتى قتل بخراسان في خلافة عثمان بن عفان سنة 31 هـ. وبموت يزدجرد زالت الدولة الساسانية وتحققت دعوة النبي صلى الله عليه وسلم بتمزيق ملك الأكاسرة.
في جبهة الشام وفلسطين كانت حملة أسامة بن زيد التي جردها الرسول صلى الله عليه وسلم عام 11 هـ وأمضاها أبو بكر رضي الله عنه قد استفزّت الروم، فجمع الإمبراطور هرقل جيشاً كبيراً عسكر به جنوبي فلسطين، فدعا أبو بكر المقاتلين من جميع أرجاء جزيرة العرب فلبوا الدعوة بحماس شديد، وسرعان ما أنفذ الجيوش نحو الشمال عقب تجمعهم في المدينة بعد أن عقد اللواء لأربعة من الأمراء هم: أبو عبيدة بن الجراح ووجهته حمص، وعمرو بن العاص ووجهته فلسطين، ويزيد بن أبي سفيان ووجهته دمشق، وشرحبيل بن حسنة ووجهته وادي الأردن.

وأمرهم أبو بكر أن يعاون بعضهم بعضاً، وأن يكونوا جميعاً تحت إمرة أبي عبيدة، وأن يستقل عمرو بفتح فلسطين وأن يمد الجيوش الأخرى إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

سار عمرو في طريق إيلياء حتى وصل إلى فلسطين، فلما علم هرقل بذلك أراد أن يشغل كل طائفة من المسلمين بطائفة من جنده الكثير ليضعف من قوتهم، فعجل عمرو بإرسال ألف فارس داهم بهم عشرة آلاف من الروم، وتمكنوا من قتل قائدهم، فأدخل الفزع قلوب الأعداء، واقتتل الفريقان وحلّت الهزيمة بالروم فولّوا الأدبار.

ولما أصبح المسلمون أشرف عليهم عشرة صلبان تحت كل صليب عشرة آلاف، فأقبل عمرو ورتب الجند وأمرهم أن يقرؤوا القرآن وجعل يحببهم في القتال ويرغّبهم في ثواب الله وجنته، فلما شاهدهم (روبيس) بطريق الروم انكسرت حميته وأسقط في يده.

اشتبك الفريقان في القتال، وحمل المسلمون على العدو حملة منكرة وكان شعارهم: "لا إله إلا الله، محمد رسول الله، يا رب انصر أمة محمد صلى الله عليه وسلم". ولم تزل الحرب تضطرم نارها بين الفريقين إلى الأصيل، إذ أتى الله المسلمين النصر وولى الروم منهزمين والمسلمون في أعقابهم. وقد خسر الروم في هذه الموقعة خمسة عشر ألف قتيل ولم يستشهد من المسلمين سوى مئة وثلاثين.

وبينما كانت انتصارات المسلمين تتوالى على العراق، وصلت أنباء الشام بأن أبا عبيدة لم يقو على مدافعة الروم، فكتب الخليفة إلى خالد بن الوليد بأن يسير حتى يأتي جموع الروم باليرموك، فولى خالد المثنى بن حارثة جند المسلمين، وسار على رأس جيش قوامه عشرة آلاف مقاتل اختار أن يقطع به الصحراء للوصول إلى هدفه بأسرع وقت، رغم ما ينطوي عليه ذلك من مجازفة تفوق التصور. وفجأة برز خالد وقواته في بصرى جنوبي الأردن، وكان أبو عبيدة قد أنفذ شرحبيل بن حسنة إليها فلم يقو على هزيمة الروم، فاستطاع خالد أن يستولي عليها بمعونة واليها (رومانوس) الذي اعتنق الإسلام.

وقد شجع استيلاء المسلمين على مدينة بصرى على محاصرة دمشق، في الوقت الذي شتّت فيه قوات عمرو بن العاص شمل الجيوش البيزنطية في فلسطين. ولما سمع عمرو أن الإمبراطور أرسل أربعة جيوش لمحاربة جيوش المسلمين الأربعة، غدا مركز الفاتحين من الدقة بحيث استشار قوادهم بعضهم بعضاً، فأشار عليهم عمرو بالاجتماع في مكان واحد يواجهون به قوى البيزنطيين، واختار اليرموك.

ولما علم هرقل بذلك جيّش الجيوش تحت قيادة القائد الأرمني (ماهان). فسار في ثمانين ألفاً انضاف إليها ستون ألفاً من نصارى العرب، وكتب إلى أبي عبيدة يعرض عليه الصلح، فأبى أن يجيبه إلى طلبه إلا بعد أن يستولي المسلمون على بلاد الشام وفلسطين.

وعندما قدم خالد بجيشه إلى الشام، رتّب المقاتلين، وجعل أبا عبيدة في القلب، وعمرو بن العاص على الميمنة، ويزيد بن أبي سفيان على الميسرة. ثم دارت رحى الحرب بين الفريقين، واشتركت النساء مع الرجال في القتال لصدّ هجمات العدو الذي اضطرهم إلى التقهقر مرات عدة، وبعد الهزائم التي لحقت بالروم في الأدغال وعلى رؤوس الجبال، جاء يوم الواقوصة الذي كتب فيه النصر للمسلمين حيث سقط من جند الروم مئة وعشرون ألفاً.

ولما علم هرقل بانتصار المسلمين في اليرموك - وكان ببيت المقدس - أسرع بالرحيل إلى حمص ليجعلها مقراً لأعماله الحربية، بينما اندفعت جيوش المسلمين صوب دمشق وشددوا عليها الحصار سبعين يوماً توجّت بدخولهم إياها عام 13هـ، وما لبثوا أن ساروا إلى فحل حيث تجمع

الروم وجرت معركة ضارية بين الطرفين سحق فيها الروم، وانصرف أبو عبيدة وخالد إلى حمص فاستوليا عليها ثم حماة وقنسرين واللاذقية وحلب.

أما شرحبيل وعمرو بن العاص فقد قصدا بيسان وأرغما أهلها على طلب الصلح وكذلك فعلت طبرية وتم بذلك صلح الأردن.

كان على فلسطين في ذلك الوقت وال رومي يدعى (أرطبون) وقد أقام جنداً كثيراً ببيت المقدس وغزة والرملة على حين عسكر بجنده الكثيف في أجنادين.

كتب عمرو إلى الخليفة عمر يطلب إنجاده فطلب عمر من قواده في الشام أن يسيروا إلى مدن فلسطين ليشغلوا الروم عن عمرو. وسار هذا الجيش وعلى مقدمته شرحبيل بن حسنة واقتتل مع الروم قتالاً شديداً لا يقل ضراوة عن قتال اليرموك فانهزم الأرطبون في ثمانين ألفاً من الروم وكان ذلك سنة 15 هـ (636 م). وكان من نتائج ذلك أن أذعن لسلطان الفاتحين كل من يافا ونابلس وعسقلان وغزة والرملة وعكاء وبيروت ولدّ والجبلة، وفتحت أبوابها لهم من غير قتال إلا بيت المقدس التي حاصرها المسلمون أربعة أشهر لم ينقطع فيها القتال، وتوّج ذلك بظهور بطريق المدينة (سفرونيوس) على الأسوار طالباً التسليم على أن يكون المتولي للصلح الخليفة عمر نفسه الذي قدم لكي يمضي الكتاب في أواخر 15 هـ (635 م) وربما بداية السنة التي تليها.

وفي عام 18 هـ (639 م) قدم عمر بن الخطاب الجابية من أعمال دمشق لترتيب الأمور مع قادته في الشام وفلسطين. وعرض عليه عمرو بن العاص فتح مصر، فتردد الخليفة خشية انتشار المسلمين قبل تثبيت أقدامهم في الأراضي التي فتحوها، لكن ابن العاص أقنعه بأن الهيمنة على مصر تعدّ ضرورة لحماية منجزات المسلمين في الشام.

سار عمرو بجنده مخترقاً رمال سيناء حتى وصل العريش سنة 18 هـ، وفتحها من غير مقاومة، ثم غادرها صوب مصر، ولم يشتبك مع الروم في قتال حتى وصل مدينة الفرما التي تعدّ مفتاح مصر يومذاك، وتمكن من فتحها في مطلع عام 19 هـ (640 م) بمساعدة القبط المصريين. ثم تقدم حتى وصل إلى بلبيس فاستولى عليها بعد شهر من القتال.

أرسل عمرو إلى الخليفة يطلب المدد فأمدّه بأربعة آلاف فيهم عدد من كبار الصحابة والتقاهم عمرو في عين شمس، فتقدم إليهم (تيودور) قائد الروم في عشرين ألفاً، ولكن الدائرة ما لبثت أن دارت عليه. ولم يبق أمام عمرو سوى حصن بابليون فسار إليه وحاصره سنة 20هـ . وبعد سبعة أشهر من القتال أدرك (المقوقس) حاكم مصر ألاّ جدوى من المقاومة فطلب الصلح فأجيب إلى ذلك.

كانت الإسكندرية قاعدة مصر هي الهدف الأخير فتوجه إليها ابن العاص ودارت بينه وبين (تيودور) قائد الحصن البيزنطي معارك متواصلة استمرت أربعة أشهر انتهت بفتح المدينة عنوة ومن ذلك جعل عمرو بن العاص أهلها ذمة لكسب محبتهم فتحقق له ذلك.

لكن عنصر الغرابة يزول بمجرد تذكرنا دور العقيدة، بأبعادها المختلفة، في صنع الواقعة الفذة في التاريخ: العقيدة ببعدها الفكري؛ أي بالبرنامج الذي خرجت به إلى العالم، وببعدها النفسي - الروحي؛ أي بالقدرات الهائلة التي فجرتها في كيان المقاتل المسلم، وببعدها الأخلاقي؛ أي بالسلوكية القتالية التي لم يشهد لها التاريخ مثيلاً والتي فتحت قلوب الخصوم لجند الإسلام قبل فتح

أراضيهم، وببعدها الفلسفي التصوري الذي كان يجعل المقاتل المسلم يهرع إلى ساحات القتال وهو يحمل يقيناً عميقاً بأن الموت والحياة بيد الله وأنه ليس سوى أداة لتنفيذ قدر الله في العالم، ومن ثم تتحقق المعجزات.

ونتذكر مع دور العقيدة، دور التخطيط العسكري الذكي الدقيق الذي اعتمده المقاتلون ابتداء من الخليفة - القمة - وحتى الضباط الصغار، مروراً بقادة الجبهات، وهؤلاء جميعاً كانوا قد تعلموا الكثير خلال كفاحهم المرير في عهد الرسول القائد عليه السلام، فإذا ما تذكرنا - فضلاً على هذا وذاك - ما كانت تعانيه الدولتان الساسانية والبيزنطية من تمزق على شتى المستويات: الاجتماعية والدينية والسياسية والنفسية، أدركنا كيف أن الفتح الإسلامي كان أمراً طبيعياً بقدر ما هو - في الوقت نفسه - عجيبة من عجائب التاريخ!!

أما النتائج التي ترتبت على الفتح فلن يتسع المجال لتحليلها أو لمجرد عرضها هي الأخرى، ولنا أن نشير فقط إلى أن الفتح الإسلامي أحدث تغييراً جذرياً عميقاً في معظم مساحات الأرض التي احتواها، وعلى المستويات كافة: السياسية والاجتماعية والفكرية والإدارية، إنه - باختصار - صنع عالماً جديداً وفتح الطريق لظهور حضارة جديدة هي وليدة ذلك اللقاء الفعال بين إيجابيات الحضارات القديمة وبين قيم الإسلام ومثله ونظرياته ومبادئه ورؤاه.. الحضارة التي عرفت كيف تستلهم الرؤية القرآنية وتحقق التوازن المنشود بين العلم والدين، وترسي دعائم المنهج العلمي التجريبي الذي يدين له الغرب بالشيء الكثير، المنهج الذي أكد عليه القرآن ودعا إليه في مئات من آياته، حثّ بعضها على اعتماد الأجهزة الحسية من سمع وبصر خلال تعاملنا وتفحصنا للظواهر والأشياء وصولاً إلى الله سبحانه، وأكد بعضها الآخر على اعتماد العقل خلال التأمل في نواميس الكون والعالم والإفادة من طاقاتهما التي سخرت للإنسان لتيسير شؤون الحياة وترقيتها.

ولقد تمخض الفتح عن انضمام الأكثرية الساحقة من سكان البلاد المفتوحة إلى الإسلام بعد أن رأوا عدل الفاتحين وسماحة دينهم ووضوح المبادئ الإسلامية وانسجامها مع فطرة الإنسان ومطالب الشعوب والجماعات التي كانت تتوق إلى الحرية والعدل الاجتماعي.

وقد أطلق المسلمون الحرية الدينية في شتى أبعادها وأصبحت الطوائف الدينية كافة تدعو لمذاهبها بحرية تامة دون تدخّل من جانب الدولة، كما أن معظم أبناء الأديان الأخرى ظلوا يشغلون المناصب المدنية والحكومية في ظل الحكم الإسلامي. هذا إلى أن الفاتحين قضوا على النظم الطبقية المغلقة التي كانت تتحكم بشعوب المناطق الفارسية والبيزنطية وألغوا كل الامتيازات التي كانت تتمتع بها طبقة دون طبقة وعاملوا الجميع على قدم المساواة. أما الضرائب فقد خفضت إلى الحدّ الذي لا يرهق كاهل أهالي البلاد المفتوحة. فقد كان البيزنطيون - على سبيل المثال - يجبون من المصريين سنوياً حوالي عشرين مليوناً من الدنانير فأصبح المسلمون لا يجبون سوى اثنا عشر مليوناً رغم ما أنجزوه من إصلاحات زراعية وشقوا من طرق وترع وجداول أحس معها أبناء البلاد المفتوحة بالفرق الواضح بين عدل المسلمين وظلم الفرس والرومان.

وفضلاً على هذا كله فقد أنشئت عواصم جديدة ذات استراتيجية مرسومة لتكون مراكز سكنية ومعسكرات للفاتحين، وقد تطورت هذه العواصم فغدت في عقود محدودة من أهم المراكز الحضارية في العالم، كما شهدت المناطق المفتوحة ابتكاراً وتجديداً في نظم الحكم والإدارة، وتوسعاً في الخدمات والضمانات الاجتماعية بما ينسجم وسماحة الإسلام ودعوته للتكافل والعدل والمساواة، هذا بالإضافة إلى انتشار الأمن والاستقرار وسيادة القانون، بعد أن كانت الحروب المتواصلة بين الفرس والبيزنطيين، وهجمات القبائل، وعمليات قطع الطرق، والثارات، وظلم

القادة والإداريين الفرس والروم قد حوّلها إلى مناطق يسودها الخوف والقلق والإرهاب، وتحققت بشرى الرسول صلى الله عليه وسلم إذ أصبح الراكب يسير من صنعاء إلى بصرى لا يخاف على نفسه وغنمه إلا الذئاب. ولقد أتاح هذا الاستقرار مزيداً من الإنتاج والتقدم الحضاري في شتى المجالات.

ويجب ألا ننسى ذلك الانقلاب الكبير الذي أحدثته الفتوحات في مفاهيم الحرب والقتال. فبعد أن كانت الحروب تنشأ بين الدول من أجل قطعة من الأرض أو بسبب اعتداء وقع على بلد أو قبيلة، أو لتحقيق مطامع شخصية لأمير أو ملك أو إمبراطور، غدت الآن حرباً عقائدية وعملاً تحريرياً هدفه إخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، وهذا لا يعني أبداً إكراه أحد على اعتناق الإسلام إذ (لا إكراه في الدين) ولكنه يعني أن الحروب الإسلامية قامت لتجاهد الأنظمة والحكومات والأوضاع التي تعبد الناس للناس من دون الله والتي تقف حجر عثرة بين الشعوب وحرية الدعوة والاعتقاد. كما أن هذا الانقلاب شمل أساليب القتال نفسها حيث غدت الآن تقوم على مبادئ وقيم إنسانية نجدها واضحة في الخطب والرسائل والتوجيهات التي كان الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون رضي الله عنهم يلزمون بها قوادهم وجندهم قبيل تحركهم إلى الجبهات.

ولعل من أهم النتائج التي ترتبت على الفتوحات إلى جانب انتشار الإسلام، هي تسرب المبادئ الإسلامية إلى الطوائف الأخرى التي كانت منتشرة في المناطق المفتوحة، والتي أخذت تعدّل في مبادئها بخصوص عدد من القضايا كألوهية المسيح عليه السلام وعبوديته وعبادة الصور وتقديسها، بل إن بعض الفرق اليهودية والمسيحية يرجع في نشوئه إلى احتكاك هؤلاء بالمسلمين، هذا بالإضافة إلى أن عدداً من المذاهب والأديان تعرض للزوال بعد أن التقت بالإسلام في أول جولة من جولات الإقناع الحر.

وقد ظهر المسلمون ـ في أعقاب الفتح ـ قوة مؤثرة في الميدان الدولي، وغدت الدولة الإسلامية دولة عالمية، كما أراد لها الله ورسوله، وتحولت قيادة البشرية عقائدياً وسياسياً وحضارياً إلى هذه الدولة الناشئة ذات المنهج الجديد [105].

4 ـ العصر الأموي والموجة الثانية

كانت أحداث الفتنة في مرحلتيها الأولى والثانية، بمثابة توقف زمني قصير لم يتجاوز السنوات العشر من العقد الرابع الهجري، عن متابعة قضية الإسلام الكبرى: الانتشار.. عندما قامت الدولة الأموية، وتوحدت الطاقات الإسلامية تحت لواء مؤسسها معاوية بن أبي سفيان، فيما سمّي بعام الجماعة (41 هـ)، استؤنفت حركة الفتح بعد إذ زالت عوائقها، وأخذت الدولة الجديدة على عاتقها مهمة توسيع حدود عالم الإسلام ومده إلى آفاق جديدة.. فكانت الموجة الثانية من الفتوحات الإسلامية التي بدأت في عهد معاوية نفسه واستمرت فيما بعد لكي تبلغ أقصى اتساعها في عهد الوليد بن عبد الملك (86 - 96 هـ).

وهكذا امتد الفتح الإسلامي إلى أعماق آسيا واجتازها لكي يطرق حدود الصين في الشرق، ومشارف هضبة الدكن الهندية في الجنوب، ولكي يعزز الوجود الإسلامي في الأقاليم الشمالية المتطرفة كأذربيجان وأرمينيا. أما في الغرب، وبعد سلسلة مضنية من المحاولات، ثبت الوجود الإسلامي نهائياً في الشمال الإفريقي عبر تلك الأراضي الشاسعة الممتدة من حدود مصر الغربية وحتى المحيط الأطلسي، ثم ما لبث جند الإسلام أن اجتاز المضيق الفاصل بين القارتين وانتصر

على القيادة القوطية في إسبانيا لكي يجعل من شبه إيبيريا أرضاً إسلامية، ومنطلقاً لتهديد أوروبا نفسها من أطرافها الغربية والجنوبية.
وخلال ذلك كان الأمويون قد نظّموا استراتيجيتهم القتالية تجاه البيزنطيين وفق خطط استهدفت القسطنطينية نفسها، وهذه الخطط، وإن كانت قد أخفقت في تحقيق هدفها، عبر محاولات معاوية وسليمان بن عبد الملك، إلا أنها - على الأقل - ألجأت البيزنطيين إلى موقف الدفاع بدلاً من الهجوم، الأمر الذي أتاح للمسلمين تعزيز انتصاراتهم في جبهات إفريقيا وأوروبا الغربية والبحر المتوسط الذي غدا، بمرور الوقت، منطقة نفوذ إسلامية حيث تراجعت وانكمشت البحرية البيزنطية.
ومهما قيل عن أهداف الأمويين الحقيقية من وراء فتوحاتهم هذه فإن الحصيلة النهائية، الحصيلة التاريخية، هي التي تهمنا في هذا المجال. لقد امتد عالم الإسلام إلى آفاق بعيدة وكسب - عبر امتداده هذا - الأرض والإنسان، كما أنه حما وعزّز في الوقت نفسه منجزات الموجة الأولى من حركة الفتح التي قادها وخطّط لها الخلفاء الراشدون.
انطلقت القوات الأموية تعمل على جبهتين عريضتين.. في المشرق اندفع قتيبة بن مسلم الباهلي - الذي كان الحجاج قد ولاّه خراسان - صوب أعماق آسيا ميمماً وجهه نحو الصين. خرج أولاً إلى بلخ ودخلها سنة (86 هـ)، ثم غزا بيكند سنة (87 هـ)، ولكن أهلها انتهزوا فرصة غيابه في الصغد وغدروا بعامله وقتلوه، فاضطر للرجوع إليهم وهزمهم وغنم منهم مغانم كثيرة بعد أن فتح المدينة عنوة، وفي السنة التالية واصل فتوحاته فكان النصر حليفه في بلاد كرمينية الممتدة بين سمرقند وبخارى. وفي سنة (89 هـ) استولى على بخارى بعد عناء شديد واستخدم في جيشه كثيراً من أهلها. وبعد سنوات قلائل اندفع مرة أخرى فاستولى على خوارزم عام (93 هـ)ثم فتح سمرقند بعد قتال شديد، وبفتحها وطّد مركزه في بلاد ما وراء النهر، ثم عبر نهر جيحون حيث التقى بجيش مؤلف من عشرين ألف مقاتل من بخارى وخوارزم وغيرهما. وفي العام التالي سار إلى فرغانة وهو الإقليم المتاخم لبلاد تركستان، ومنها تابع السير حتى وصل خجندة على نهر سيحون، ولقي مقاومة ولكنه انتصر انتصاراً باهراً. وفي سنة (95 هـ) استولى على خوقند وكاشغر. ولم يكتف بما أحرزه من انتصارات وبما فتحه من بلاد ما وراء النهر، بل مضى قدماً يتابع فتوحاته، وبينما هو في الطريق جاءه خبر وفاة الخليفة الوليد، فلم يثنه ذلك عن مواصلة التقدم وظل في سيره حتى قرب من حدود الصين. وإذ ذاك أرسل إلى ملكها وفداً يعرض عليه شروط التسليم، وبعد مفاوضات طويلة اضطر ملك الصين إلى أن يقدم له الخضوع ويدفع الجزية. وبهذا أصبح الإقليم تحت سلطان الدولة الأموية وسلك الفاتحون في معاملة أهله السبيل نفسه التي سلكوها في الأقاليم الأخرى التي فتحوها فشجعوا أهله على اعتناق الإسلام الأمر الذي قاد حشود الأتراك إلى دخوله.
في الجنوب عهد الحجاج إلى عامله على مكران، محمد بن القاسم الثقفي، بغزو بلاد الهند لاعتداء بعض القبائل الهندية على العرب المقيمين هناك. فسار إليها سنة (89هـ)، وتمكن من فتح أهم بلدانها الشمالية حتى بلغ نهر السند، وهناك التقى بملك السند حيث كان هو وجنده يقاتلون على ظهور الفيلة، وانتهى القتال بهزيمة ملك السند وقتله، وبذلك استطاع محمد بن القاسم أن يمد فتوحه حتى وصل إلى الملتان في جنوب بلاد البنجاب ودخلها، وكانت هذه البلاد وثنية فاكتسحها الإسلام.

أما في المغرب فقد تولى قيادة حركة الفتوحات موسى بن نصير، الوالي الأموي هناك، ومولاه البربري طارق بن زياد. ويرجع السبب في غزو هذا الإقليم إلى أن المسلمين عوّلوا بعد فتح مصر على تقوية حدودهم الغربية والاستيلاء على بقية الساحل الإفريقي الشمالي، فخرج موسى بن نصير على رأس جيشه قاصداً إفريقيا (تونس) فلما بلغها ضم إليه جيشا آخر جعل على مقدمته طارق بن زياد، وقاتل موسى البربر وبسط نفوذ الدولة ونشر الإسلام في أرجاء بلاد المغرب حتى بلغ طنجة، وهي قصبة تلك البلاد فحاصرها حتى فتحها وأسلم أهلها، وقلّد طارق ولايتها.. ثم واصل موسى تقدمه حتى بلغ شاطئ المحيط الأطلسي، وقضى على نفوذ الدولة البيزنطية في تلك الجهات وصولاً إلى مدينة سبتة، ولقد اتبع موسى هذا النصر الحربي بالنصر الديني، فقد أدخل البربر في الإسلام ونشر بينهم القراء يقرؤونهم القرآن، وأصبحت المغرب منذ سنة (90 هـ) خاضعة للدولة الأموية.

ما لبثت أنظار الفاتحين أن اتجهت إلى إسبانيا التي كان قد نزل بها (الوندال) في القرن الخامس الميلادي على أثر ضعف الدولة الرومانية، وسميت بذلك واندلوسيا؛ أي بلد الوندال. وبعد ذلك نزل بها القوط الغربيون، وكان المسلمون يسمونها الأندلس، وقد سنحت للمسلمين فرصة الإغارة على السواحل الإسبانية منتهزين فرصة استعانة الأمير جوليان بموسى بن نصير ضد الملك رودريك (لذريق)، لما كان يضمره له من العداء. واتصل جوليان بالمسلمين وأخذ يعدّ لهم وسائل الإغارة على إسبانيا والقضاء على (رودريك)، وقد رحب موسى بدعوة جوليان، واستشار الخليفة الوليد الذي تردد أولاً ثم سمح له بمحاربة (رودريك) على أن يتبع طريق الحيطة والحذر ويتأكد أن جوليان لا يريد التغرير بالمسلمين. وقد أرسل موسى بن نصير طريفاً بن مالك على رأس خمسمئة مقاتل سنة (91 هـ) فغزا بعض ثغور الأندلس الجنوبية بمساعدة جوليان وعاد بالأسلاب والغنائم. وبعد ذلك سيّر موسى جيشاً كبيراً بلغ عدده سبعة آلاف معظمهم من البربر بقيادة مولاه طارق بن زياد حاكم طنجة سنة (92 هـ)، وقد عبّر هذا الجيش الخليج الفاصل بين إفريقيا وبلاد الأندلس، ونزل في المكان الذي يسمى الآن جبل طارق، ثم سار في الولاية المجاورة وفّر من قوات القوط التي اعترضته، واتجه شمالاً حيث انضم إليه خمسة آلاف مقاتل ووصل إليه ـ كذلك ـ مدد من موسى بن نصير.

ثارت مخاوف المسلمين حين علموا بدنو جيش (رودريك)، ولكن طارقاً خطبهم خطبته المشهورة: "أيها الناس أين المفر؟ البحر من ورائكم والعدو أمامكم وليس لكم إلا الصدق والصبر. واعلموا أني أول مجيب لما دعوتكم إليه، وأني عند ملتقى الجمعين حامل بنفسي على طاغية القوم لذريق فقاتله إن شاء الله" [106].. والتقى الجيشان في منتصف رمضان سنة (92 هـ) وكان الملك (رودريك) على رأس جيش يبلغ عشرات الآلاف، وذلك على ضفاف نهر جوادي في إسبانيا، وانتصر جيش طارق على العدو انتصاراً باهراً، وفرّ (رودريك) ولكنه غرق في مياه النهر.

وقد قسّم طارق جيشه بعد ذلك إلى أربع فرق: وجه ثلاثا منها نحو ملقا وغرناطة وقرطبة، في حين سار هو بنفسه على رأس الفرقة الرابعة نحو طليطلة عاصمة القوط واستولى عليها، وكان طارق قد أرسل المغيث بن الحارث على رأس سبعمائة فارس إلى قرطبة واستولى عليها كذلك. ولما سمع موسى بن نصير بهذه الانتصارات اعد جيشا من العرب والبربر يبلغ عدده ثمانية عشر ألف مقاتل، وسار به إلى الأندلس لتعزيز انتصارات طارق، ومد الفتوحات إلى معظم أنحاء شبه

الجزيرة.. وتمكن موسى من الاستيلاء على إشبيلية، وكانت من أعظم مدن الأندلس شأنا وأفخمها بناء، وكانت حاضرة إسبانيا حتى غلب عليها القوط فاتخذوا طليطلة حاضرة لدولتهم. أما طارق فقد تقدم حتى وصل مدينة ماردة واستولى عليها يوم عيد الفطر سنة (94 هـ).

ومن طليطلة انطلقت قوات موسى وطارق ففتحت أقاليم أرغونة وقشتالة، وقطالونيا على الساحل الشرقي، واستولت على مدن مهمة منها سرقسطة وبرشلونة، وأصبحت إسبانيا كلها حتى جبال البيرنيه في أيدي المسلمين في أقل من سنتين، وذلك فيما عدا الأقاليم الجبلية في الشمال الغربي التي تسمى جليقية، وقد التجأ إليها أشراف القوط وتحصنوا هناك، وترك موسى أمر إخضاع جليقية إلى طارق، وعبر البيرنيه إلى فرنسا، واجتاز الجزء الجنوبي منها، ولكن الخليفة الوليد ما لبث أن دعاه إلى الكف عن التوسع، فعاد إلى إسبانيا وأخذ يوجّه جهوده إلى إخضاع الجزء الشمالي الغربي منها، ودخل جليقية واستولى على قلاعها، لكن استدعاء الوليد له في ذلك الوقت اضطره إلى التوقف والعودة إلى دمشق سنة (96 هـ) [107].

5 - العباسيون ودور الأقاليم

ورثت القيادة العباسية دولة شاسعة المساحة ممتدة الأطراف، ويتساءل المرء: لِمَ لم تواصل طريق الفتح والانتشار وهي على ما هي من قوة وحيوية، على الأقل في عصرها الأول؟

كانت هناك مساحات بكر تجاور أرض الخلافة العباسية شرقاً باتجاه الصين وجنوباً باتجاه شبه القارة الهندية وغرباً باتجاه إفريقيا والبحر المتوسط، وكان بمقدورها أن تفتح جبهاتها الانتشارية هنا أو هناك، ولكنها لم تفعل، اللهم سوى ما شهدته الحدود الشمالية من صراع متطاول بين العباسيين والبيزنطيين، يمتد حيناً وينكمش حيناً آخر دون أن يحقق نتيجة حاسمة أو ينفذ عملية يسحق بها عمود خصمه الفقري، كما تم فيما بعد على أيدي السلاجقة عام (463 هـ) في معركة ملاذكرد المشهورة. ومن ثم فإنه حتى في هذه الجبهة لم تستطع الدولة العباسية أن تحقق انتشاراً تاريخياً يستحق الذكر.

ربما كان انشغال الخلفاء العباسيين الكبار الأوائل بالمشاكل الداخلية، واستنزاف جهدهم ووقتهم في القضاء على حركات المعارضة المسلحة التي اشتعلت هنا وهناك، ما صدهم عن المضي في طريق الفتح والانتشار، إذا إنه لم يتح لأي واحد منهم، بما فيهم الرشيد، فترة من الاستقرار والهدوء، ما أتيح لمعاوية أو الوليد أو سليمان. ومع ذلك فإن الدولة الأموية، بوجه عام، كانت تعاني من المشاكل الداخلية والثورات وحركات المعارضة الشيء الكثير، لكن ذلك لم يمنع من تحقيقها تلك الانتصارات الكبيرة على سائر الجبهات الخارجية.

هل كان الخلفاء العباسيون لا يملكون استراتيجية عمل جهادي يستهدف الاستمرار في الفتح، واعتباره المهمة المركزية لدولتهم الجديدة؟ هل كانوا لا يملكون إخلاصاً كافياً واندفاعاً متحمساً لتحقيق هذا الهدف الخطير؟

كلا، فإنهم كانوا يعرفون جيداً أن الاستمرار في الجهاد هو خير أسلوب لكسب تأييد جماهير أمتهم والتفافها حول قيادتهم؛ ولأن الجهاد ينفذ المبدأ العسكري المعروف جيداً وهو أن الهجوم خير وسيلة للدفاع، وبهذا يضمن العباسيون سلامة حدود دولتهم المترامية، ووحدتها، ويتمكنون من سحق التحديات الخارجية أو الحدّ منها.

ثم إن العباسيين بذلوا قدراً كبيراً من الاهتمام في مجاهدة الروم الأمر الذي يمنحنا قناعة أكبر في أنهم كانوا يملكون في تصورهم استراتيجية جهادية، ويندفعون بحماس لتحقيقها ما وسعهم الجهد. هذا فضلاً على أنهم شجّعوا وباركوا جلّ المحاولات التي قامت بها القيادات الإقليمية لتحقيق الانتشار الإسلامي في الأراضي المتاخمة.

ولكن يبدو أن هناك عاملاً مهماً كان السبب الرئيس وراء صدهم عن توسيع نطاق العمل بحيث يمتد إلى العالم المحيط كله.

لقد كانت حدود دولتهم بعيدة مترامية، وكانت القاعدة بغداد، وسامراء فيما بعد، تقبع وسط محيط بشري إسلامي يمتد في مشارق الأرض ومغاربها، ويجعل من تحديات الخصوم في الخارج بعيدة عن التأثير المباشر في عصب الدولة العباسية، وكان هذا يعني من جهة أخرى، تناقص قدرة القاعدة: القلب عن ضخ الطاقة والحيوية لسائر أطراف الدولة، وتمكينها من الفاعلية والعطاء فضلاً على تجاوزها الحدود والانطلاق إلى ما وراءها.

إن الجسد البشري عندما يتجاوز حدّه في النمو، ويفرط في السمنة، فإنه لن يكون بمقدور القلب أن يغذّيه بالدم بالقوة نفسها والحيوية التي يمارسها إزاء الأجسام ذات الوزن الاعتيادي. وهكذا فإن هذا العجز المتزايد الذي أخذت الدولة العباسية تعاني منه انعكس ليس فقط على التوقف عن الانتشار في الخارج، وإنما - كذلك - على التنازل التدريجي عن وحدة الأرض العباسية ومنح الاستقلال الذاتي أو الكامل لهذا الإقليم البعيد أو ذاك، أو الاضطرار للسكوت عن انفصاله، وربما عن إعلانه الخصومة للدولة العباسية نفسها.

ولحسن الحظ فإن الخلافة العباسية كانت، في مراحلها الأولى على الأقل، تتميز بقدر كبير من الذكاء والإخلاص، إذ إنها سرعان ما أعانت على تحويل ظاهرة الانفصال هذه، قدر ما وسعتها الطاقة، إلى أداة تاريخية إيجابية تعمل للتحقق بالانتشار الإسلامي هنا وهناك، وهرعت لتشجيع وإسناد ومباركة القيادات الإقليمية التي حملت الراية وشقّت طريق الإسلام والسيادة الإسلامية في قلب التركستان، أو في الجهات الشمالية من شبه القارة الهندية، أو في أعماق إفريقيا أو شمالاً باتجاه الأناضول، والبحر المتوسط، وسواحل أوروبا الجنوبية.

وسنقف قليلاً عند اثنتين فقط من تلك الإنجازات التاريخية، التي نفّذتها القيادات المحلية كنماذج فحسب على السياق الذي نتحدث عنه، بينما هناك غيرها الكثير.

في تونس منحت الخلافة العباسية الأغالبة حكماً ذاتياً مكّنهم من إقامة دولة لهم هناك في الفترة بين (184 هـ إلى 296 هـ) أخذت على عاتقها مهمة تعزيز الوجود الإسلامي في الشمال الإفريقي ومدّه شمالاً باتجاه البحر المتوسط، الذي لم تزل الدولة البيزنطية تمارس نفوذها على مساحات من بره ومياهه.

كان الساحل الإفريقي - يومها - وبسبب من بعده عن الحاضرة العباسية، مفتوحاً أمام الأساطيل البيزنطية التي كانت تتخذ قواعدها في الجزر القريبة منه: صقلية ومالطة. ولقد كانت المعارك دائمة بين البحرية الإسلامية والبحرية البيزنطية منذ فتح المسلمون شمال إفريقيا. وقد وجه المسلمون حملاتهم البحرية إلى صقلية منذ ولاية معاوية بن حديج. وفي سنة (86 هـ) أرسل موسى بن نصير حملة بحرية لغزو صقلية فهاجمت بعض مواقعها وغنمت منها غنائم كبيرة. وفي سنة (105 هـ) أعاد بشر بن صفوان الكرة على الجزيرة وغنم منها الكثير، وكذلك

غزاها عبد الله بن الحبحاب عام (122 هـ) لكن الثورات التي نشبت في إفريقيا بعد ذلك جعلت الولاة العباسيين ينشغلون عن غزو تلك الجزيرة، فتجرأت سفن البيزنطيين على مهاجمة السواحل الإفريقية وتحول المسلمون إلى مركز الدفاع بعد أن كانوا في العصر الأموي يأخذون موقف الهجوم، ونقل العمليات الحربية سواء البرية أو البحرية إلى أرض العدو.

فلما استقل إبراهيم بن الأغلب بأمور تونس، أخذ يعمل على تكوين قوة بحرية كبيرة تعمل على رد هجمات الروم، وتقوم فضلاً على ذلك بإبعاد الأسطول الرومي نهائياً عن الساحل الإفريقي، وذلك بالاستيلاء على قواعد المواجهة لهذا الساحل في صقلية ومالطة وسواحل إيطاليا الجنوبية. وقد نمت البحرية الإسلامية في عهد الأغالبة نمواً كبيراً، واستطاعت أن تكون كفؤاً للغرض الذي كان يرمي إليه ابن الأغلب.

بدأ الغزو الحقيقي لصقلية في عهد الأمير زيادة الله بن إبراهيم (201 - 223 هـ)، وقد اختير لقيادة الحملة القاضي أسد بن الفرات، فقيه القيروان ومؤلف الكتاب المنسوب إليه "الأسدية" في الفقه المالكي. وقد أراد زيادة الله أن يجعل الحملة قائمة أساساً على فكرة الجهاد، وكان أهل تونس في ذلك الوقت قد تفقهوا في الدين الإسلامي، وأصبح منهم العلماء والفقهاء وانتشر بينهم مذهب مالك رضي الله عنه. وقد ساعدت الأربطة، وهي أماكن محصنة ينزلها المقاتلون المهيئون للدفاع عن الثغور، والمتطوعون الذين يرغبون في القتال والاستشهاد في سبيل الله، ساعدت على تكوين طبقة من المقاتلين الذين محضوا حياتهم للجهاد ضد البيزنطيين.

ولذلك خرج مع حملة أسد بن الفرات "أشراف إفريقيا من العرب والجند والبربر والأندلسيين وأهل العلم والبصائر"، واستمرت الحملة على صقلية من سنة (212 هـ) تقوم بغزو الجزيرة وافتتاح مدنها الواحدة تلو الأخرى، حتى تم لهم فتح الجزيرة كلها سنة (261 هـ). وفي هذا العام استولوا على جزيرة مالطة ثم عبروا مضيق مسينا وغزوا كلبريا في جنوب شبه الجزيرة الإيطالية. ومنذ ذلك الحين وصقلية تحت حكم المسلمين، وما لبثت أن تكوّنت بها إمارة إسلامية حكمت الجزيرة في العهد الفاطمي، وظلت تجاهد الروم حتى أسقطها النورمانديين سنة (485 هـ) [108].

وإلى الشمال من الهند أنشأ الغزنويون في أواخر القرن الرابع الهجري دولة إسلامية باركتها الخلافة العباسية، أخذت على عاتقها في عهد مؤسسها سبكتكين وابنه محمود الغزنوي مهمة التحرك جنوباً صوب شبه القارة الهندية التي تحكمها السلطة البوذية.

بدأ سبكتكين بالمواقع الجبلية في بلاد الأفغان الحالية، واستولى على بعضها وعلى رأسها مدينة كابل، وقد استفزت هذه الأعمال أحد ملوك الهند المسمى (جيبال)، والذي كانت مملكته تمتد في شمال غربي الهند، إذ رأى في استيلاء سبكتكين على أطراف بلاده تهديداً خطيراً لمملكته، فدخل مع سبكتكين في حروب طاحنة لكن الأخير ألحق به الهزيمة سنة (369 هـ)، وأرغمه على طلب الصلح، وعلى أن يؤدي إليه مبلغاً من المال وعدداً من البلاد ورهن (جيبال) جماعة من أهله لحين تنفيذ الشروط، وقام سبكتكين بإرسال جماعة من المسلمين لكي يتولوا تسلّم البلاد والأموال التي وعد جيبال بتسليمها، إلا أن هذا ما أن ابتعد عن معسكر سبكتكين حتى قبض على جماعة المسلمين وجعلهم رهائن عنده عوضاً عن أصحابه. فلما سمع سبكتكين بذلك سار نحو الهند ودمّر

عدداً من البلاد وقصد (لمغان) وهي من أحسن قلاعهم فافتتحها وهدم بيوت الأصنام في المنطقة وأحل محلها شعائر الإسلام، ثم عاد إلى غزنة فلحقه (جيبال) على رأس عشرات الآلاف من المقاتلين فاضطر سبكتكين أن يعود لقتاله، وتمكن من إلحاق هزيمة كبيرة بالهنود وأسر منهم عدداً ضخماً، كما غنم أموالهم وأمتعتهم، وقد ذلّ الهنود بعد هذه الموقعة وتراجعوا إلى قواعدهم وتوقفوا عن التفكير في استرداد بلادهم. كما كان من نتائج هذه الموقعة أن أعلن الأفغان طاعتهم لسبكتكين فضلاً على عدد من الأقوام المجاورة التي حذت حذو الأفغان.

ازدادت قوة الغزنويين واتسع نطاق شهرتهم في المجال الإسلامي في عهد محمود بن سبكتكين الذي تولى السلطة فيما بين سنتي (388 - 421 هـ) امتاز عهده بالجهاد الإسلامي في إقليم الهند. ويقال إن غزواته وصلت إلى حدود هضبة الدكن، وبعثت إليه الخلافة بلقب يمين الدولة اعترافاً بما كان يقوم به من جهاد في الركن الأيمن من المشرق الإسلامي.

ولقد كان نشاط محمود في الهند بمثابة البداية الحقيقية لدخول الإسلام إلى هذا العالم البشري الواسع. وقد سعى الرجل في سنة (401 هـ)إلى مهاجمة جماعات الغور في بلاد الأفغان وكانوا لا يدينون بالإسلام، كما كانوا يتخذون من بلادهم الجبلية الوعرة المسالك، بين هراة وغزنة، ملجأ يقطعون منه الطريق ويخيفون السبيل. فأوقع بهم محمود وأخضعهم لسلطانه ونشر بينهم الإسلام. وأرسل إليهم جماعة من المسلمين يعلّمونهم أصول الدين. أما حملاته في بلاد الهند فقد بدأت قبل ذلك ثم استمرت حتى عام (415 هـ)، وقد اصطبغت بصبغة الجهاد الإسلامي؛ إذ كان محمود رجلاً مؤمناً دفعته عقيدته إلى الجهاد في سبيل الله ونشر الإسلام في بلاد الهند التي أقسم أن يغزوها في كل عام.

كان محمود يملك مزايا فريدة منها موقعه الممتاز على قمة الهضبة التي تشرف على سهول الهند، واتساع نطاق إمارته بالاستيلاء على العديد من الأقاليم المجاورة الأمر الذي قوّى مركزه في الداخل، وجعله متفرًّغا لتوجيه حملاته المنظمة على بلاد الهند.

ولما كان (جيبال) ملك البنجاب الذي حارب سبكتكين من قبل حروباً طاحنة لا يزال قوياً فقد توجه محمود سنة (392 هـ) لتوجيه ضربة لهذا الملك، وتمكن من الانتصار عليه وأسره، وغنم في هذه الموقعة غنائم كبيرة وحشوداً هائلة من الأسرى. وقد رأى محمود بعد هذا الانتصار أن يطلق (جيبال) ليراه الهنود في شعار الذل، ولكن الأخير لم يستطع أن يعيش بعد إذلاله فأحرق نفسه. وكنتيجة لهذا النصر المؤزر أطلق على محمود لقب (الغازي). وما لبث أن سار نحو ويكند وانتصر على أهلها ثم قصد إقليم الملتان، وهو مركز للحجاج الهنود في جنوب بلاد البنجاب فاستولى على مدينة بهاطية ونشر فيها الإسلام وترك فيها جماعة من المسلمين لتعليم أهلها مبادئ الدين.

وفي سنة (396 هـ) قصد مدينة الملتان نفسها وفي طريقه إليها انتصر على (ابن جيبال) ثم قضى على مقاومة أهل الملتان وفتح بلادهم. وما زالت غزواته تتوالى في كل عام حتى استولى على منطقة البنجاب كلها وهزم كل من اعترضه من ملوك الهند ومهراجاتهم وقضى على تحالفهم.

ولم يقف في طريقه سوى منطقة كشمير التي توالى عليها الغزو بين سنتي (404 - 407 هـ) حتى تم له فتحها بعد جهود كبيرة واستولى على قلاعها كافة. وأرسل إلى الخليفة العباسي يعلمه

بما فتح الله على المسلمين في الهند. وكانت آخر غزواته سنة (418 هـ) حيث أدب المتمردين الذين اعترضوه لدى عودته إلى غزنة. وفي السنة التي توفي فيها محمود (421 هـ) استولى نائبه في الهند على نرس التي تعتبر من أعظم مدن الهند في ذلك الوقت، كما واصل أبناؤه من بعده طريق الفتح فأضافوا الكثير من المدن والأقاليم الهندية إلى دولتهم [109] .

6 - العثمانيون والموجة الثالثة

وجاء العثمانيون، جاءوا في وقتهم تماماً، بعد قرنين من التوقف كان عالم الإسلام يعاني فيهما من آثار الغزو الصليبي المديد ذي الحملات السبع، ومن الدمار الذي ألحقته به الهجمتان المغوليتان الأولى بقيادة هولاكو والثانية بقيادة تيمورلنك، وكان يلعق جراحه التي نزفت كثيراً فاستنزفت طاقته أو كادت، ولم يكن بمقدور المماليك الذين استنزفوا هم الآخرون عبر تلك المرحلة بالصراع ضد المغول وضد بقايا الصليبيين، وبالدفاع عن الذات ضد محاولات الالتفاف الغربية، لم يكن بمقدورهم أن ينفذوا حركة انتشارية جهادية واسعة النطاق.

وإذا كان العثمانيون قد أخطأوا في عدم تركيزهم على أهمية التنمية الحضارية في ميادين السلم والإبداع لحماية دولتهم وتمكينها من البقاء، فإنهم في توجههم القتالي، وتكوينهم العسكري، وميلهم إلى الحرب والتوسع قد قدموا خدمة كبيرة للإسلام، بتحقيق واحدة من أكبر موجات الفتح والانتشار في التاريخ، تلك التي يمكن تسميتها بالموجة الثالثة بعد الموجتين الراشدية والأموية.

لقد اكتسحوا الجدار البيزنطي وأسقطوا قاعدته التي ارتدت عنها مراراً قوات الأمويين والعباسيين، وانطلقوا على جناح الإيمان الشاب في قلب القارة الأوروبية لا يلوون على شيء، فتهاوت أمام ضرباتهم دول وممالك وكيانات، وصعدوا شمالاً حتى دخلوا أراضي بولندة ويمّموا غرباً حتى دقوا أبواب فينا في قلب القارة، وكانوا في طريقهم لتحقيق الهدف الذي عجز عنه المسلمون في الأندلس، وهو تحويل القارة الأوروبية إلى أرض إسلامية، ولكن التاريخ له سننه وقوانينه، وما هي إلا الشروط التي إن لم تستكمل أسباب التحقق بها فإن المعجزة لن تقع بحال من الأحوال.

تسلّم عثمان، الذي تنسب إليه الدولة، من حمية أده بالي رئيس المشايخ الصوفية منطقة الجهاد والسيف بوصفه غازياً مجاهداً في سبيل الله، كذلك كان السلاطين العثمانيون في إستانبول، في ما بعد، يقلدون سيف عثمان من قبل إمام جامع أيوب على القرن الذهبي، وبذلك يتقبلون البيعة. فلما استأنف عثمان الحرب ضد البيزنطيين تقاطر إليه المجاهدون من أرجاء آسيا الصغرى جميعاً، ومن القبائل التركية على اختلافها. ومن قرة جه حصار قاد عثمان شعبه القوي إلى بحر مرمرة والبحر الأسود. وواصل ابنه أورخان المهمة فدخل أزمير سنة (1327 م). وحاول البيزنطيون استخلاص نيقية على الأقل ولكنهم هزموا سنة (1330 م)، وما لبثت هجمات أورخان على المدن الساحلية أن ازدادت عنفاً وما هي إلا فترة حتى حاولت الثغور البحرية الكبرى صيانة تجارتها عن طريق الدخول في طاعته. كما تمكن ولي عهده سليمان من تثبيت أقدام العثمانيين في (غاليبولي) في شبه جزيرة تراقية سنة (1357 م).

وتوفي أورخان سنة (1362 م)، فخلفه على العرش ابنه الثاني مراد الذي اتجه اهتمامه، في الحال نحو شبه جزيرة البلقان حيث كان عدد من صغار الحكام يتنازعون السلطان فراحوا

يتساقطون واحداً أثر واحد في قبضة العثمانيين الذين كانوا جادين في سبيل تحقيق أهدافهم. وفي سنة (1362 م) فقد البيزنطيون أدرنة، فاتخذها العثمانيون عاصمة لهم منذ سنة (1366 م) حتى سقوط القسطنطينية. وحاول البابا أوروبانوس الخامس أن يدعو النصارى إلى حرب صليبية تستنقذ أدرنه من أيدي المسلمين ولكن عبثاً.

وكان للاختلاف بين صقالبة (سلاف) البلقان وتفرّق كلمتهم أثره في تغلب العثمانيين عليهم في سهولة ويسر. وفي سنة (1371 م) أشهر الصرب هجوماً على العثمانيين، ولكنهم هزموا هزيمة شنعاء على ضفاف نهر مرية فانتهوا إلى أن يفقدوا ممتلكاتهم في مقدونيا. ثم إن العثمانيين دخلوا صوفيا ونيش سنة (1385 - 1386 م)، وأتموا فتح مقدونيا من غاليبولي، واستولوا على سري، ومن هناك فتحوا سالونيك وتوغلوا في شمالي بلاد اليونان. فعقد البلغار والصرب والبشناق حلفاً لمجابهة الفاتحين، وحققوا انتصاراً ساحقاً عام (1387 م) بسبب انهماك مراد في شؤون آسيا، ولكن العثمانيين ما لبثوا أن ثأروا لهزيمتهم فاكتسحوا مدينتي ترنوه وشملا، وطوقوا قيصر بلغاريا في (نيقوبوليس) على نهر الدانوب ولكنهم صالحوه على أن يدفع إليهم الجزية ويتنازل عن سلسلزة، حتى إذا خرق هذا الاتفاق حاصروه مرة أخرى وأكرهوه على التسليم دون قيد أو شرط، ولكنهم أبقوا على حياته وحفظوا له عرشه.

وفي حزيران (1389 م) التقى العثمانيون بالقوات الصربية تساندها جيوش إضافية من البشناق والمجر والبلغار والألبانيين في ميدان الطيور السود (قوصوه) في واحدة من أعنف المعارك التي تبادل فيها الفريقان راية النصر، وقتل مراد نفسه في هذه المعركة، كما أسر ملك الصرب، بعد أن انفض من حوله حلفاؤه وانتهى الأمر بمقتله. وتمكن بايزيد، الذي يقود الجناح الأيسر، أن يلمّ شمل قواته المتضعضعة وأن يقودها إلى النصر النهائي على القوات الصربية.

وانصرف بايزيد بكليته - وبأكثر مما فعل أسلافه أنفسهم - إلى الاهتمام بالشؤون العسكرية، وما لبث البيزنطيون عام (1290 م) أن فقدوا آخر ممتلكاتهم في آسيا الصغرى، وبعد ثلاث سنوات أخضع البلغار إخضاعاً تاماً.

وكان طبيعياً أن تثير هذه الانتصارات العثمانية جزع الغرب، فإذا بالبابا بونيفاسيوس التاسع يدعو إلى الحرب ضد المسلمين في فرنسا وألمانيا، وإذا بالفكرة الصليبية تعود إلى الظهور، فلا يطل ربيع سنة (1396 م) حتى يكون ملك المجر قد استطاع أن يجمع حوله في بودابست جيشاً قوياً من الفرسان تقاطروا إليه من بلدان أوروبة الغربية. ولكن فقدان روح النظام عند هؤلاء المحاربين في سبيل الإيمان جعل حماستهم عديمة الجدوى بالكلية، وذهبت جميع جهود ملك المجر لقيادتهم في حرب منظمة أدراج الرياح. وهكذا وفق بايزيد في أيلول، إلى أن ينزل بهم عند نيقوبولس هزيمة قاسية، وتوغلت الجيوش العثمانية اللاحقة بفلولهم حتى ستيريا. ثم إن بايزيد اقتص من حكام شبه جزيرة المورة اللاتين الذين حالفوا الصليبيين فدمر أراضيهم.

انشغل العثمانيون لعدة عقود بمجابهة الخطر المغولي وبالصراع الداخلي، ثم أعادوا الكرّة في عهد مراد الثاني الذي حاول أن يبسط سلطانه شمالي البلقان، فتصدّت له القوات المجرية وألحقت بالجيوش العثمانية عدداً من الهزائم الأمر الذي بعث من جديد فكرة الحرب الصليبية العامة تشنها النصرانية على أعدائها. ورحب النصارى بإعلان (البابا أوجانيوس) الرابع لهذه الحرب ترحيباً

حماسياً في المجر وبولندة، وهما أقرب إلى الخطر من بلدان أوروبا الأخرى، وفي ألمانيا وفرنسا أيضاً. وفي تموز (1443 م) غادر الجيش الصليبي مدينة بوادبست وحقق في كانون الأول نصراً كبيراً، بين صوفيا وفيليبوبوليس ولكن الشتاء لم يساعد المنتصرين على الإفادة من نصرهم.

وفي السنة التالية حض البابا المجريين على نقض صلح كانوا قد عقدوه مع العثمانيين، على اعتبار أن العهود التي تعطى لغير المؤمنين لا تلزم أصحابها، فلم يكن من المجريين إلا أن غزوا البلدان البلقانية في أيلول، وتقدموا على شواطئ البحر الأسود واتصلوا بأسطول البندقية في غاليبولي، ولكن مراداً تقدم لقتالهم في تشرين الثاني تحت أسوار (فارنا)؛ حيث انتصر عليهم انتصاراً عظيماً صرع فيه الملك المجري نفسه. وحاول الملك الذي أعقبه أن يغسل عار (فارنا) بعد أربع سنوات فسار إلى بلاد الصرب فالتقاه مراد في سهل قوصوه وهزمه بعد معارك حامية واضطره إلى عقد صلح لم تكن شروطه في مصلحته البتة.

ومنذ أن تولى محمد الثاني بن مراد الحكم عام (1452 م) جعل هدفه فتح القسطنطينية فبدأ بتشييد قلعة (روم ايلي حصار) المنيعة على بعد أميال من القسطنطينية عند أضيق نقطة من البوسفور. وكان ذلك بمثابة إعلان الحرب. أما البابا فقد اشترط لقاء تأييده لبيزنطة اتحاد الكنيستين، غير أن تعصب الأهالي قضى على هذا المشروع وجعل تحقيقه مستحيلاً على الرغم من استعداد الإمبراطور للقيام بهذه التضحية. وبعد حصار طويل دام نحو شهرين تمكن العثمانيون من شقّ طريقهم إلى المدينة بهجوم مباشر شنوه في مارس (1453 م) وصرع الإمبراطور في القتال الذي دار في الشوارع، ودخل محمد بنفسه إلى المدينة وتوجه إلى كنيسة أيا صوفيا، واستولى عليها رسمياً باسم الإسلام. وكانت دول الغرب النصرانية قد عزمت، بعد فوات الأوان، على أن توجه أسطولاً لنصرة البيزنطيين، لكنه قفل عائداً بعد أن تسامع رجاله بخبر سقوط القسطنطينية.

ورجع محمد إلى أدرنه بعد أن أمر ببناء حصون القسطنطينية المخربة من جديد، ليجعل من هذه المدينة فيما بعد، عاصمة له. وأياً ما كان، فقد عمل محمد الفاتح على تنظيم أحوال الروم المغلوبين للتو والساعة، والواقع أنه أبقى على استقلال البلغار الكنسي، كما فعل أسلافه من قبله، واعترف - وفقاً للفكرة الإسلامية المعززة بالتقاليد الدينية - بجميع السلطات الدينية اليونانية. بل إنه زادها قوة إلى قوة بأن وكّل إليها أمر القضاء المدني وتطبيق أحكامه على أتباعها.

سعى محمد، إثر ذلك، إلى التمكين لسلطته في شمالي شبه الجزيرة البلقانية حيث كان "المجر" الأشداء في الحرب لا يزالون يتهددونها بحكم قربهم من تلك الديار، فكان من المحتوم عليه أن يستولي على بلاد الصرب لكي يضمن لجيشه قاعدة ثابتة يستطيع الانطلاق منها لحرب المجر، وقد أتيح له تحقيق هدفه هذا عام (1458 م) إثر صراع طويل. وبعد أقل من عقد اكتسح ألبانيا وأضافها إلى دولته، كما ألحق بالبنادقة والجنويين هزائم فادحة، وجعل من الأرخبيل بحيرة عثمانية.

وكان الانتصار الحاسم الآخر على الساحة الأوروبية هو ذلك الذي تحقق على يد السلطان سليمان الكبير: دخول بلغراد بعد سنة من توليه الحكم (1521 م)، وبعد سنوات قلائل استأنف الحرب ضد المجر، فقتل ملكهم الشاب (لويز) في موقعة (موهاكس) الحاسمة وقتل معه صفوة

رجاله، وفي أيلول من عام (1526 م) دخل مدينة بودابست التي لم يكن العثمانيون قد دخلوها من قبل. وبعد ثلاث سنوات تقدم إلى فيينا وفرض الحصار عليها لكنه اضطر لفك الحصار بسبب قلة المؤن. ولم تكن حملة (1532 م) أوفر حظاً من سابقتها، ونظراً للمشاكل المتجددة في آسيا اضطر السلطان إلى عقد معاهدة صلح في الساحة الأوروبية لكي يتفرغ لتلك المشاكل [110].

7 ـ التعامل مع الآخرين ـ مقارنة

لم يكن هدف الفتوحات الإسلامية جميعاً، منذ عصر الرسول القائد صلى الله عليه وسلم وحتى سقوط العثمانيين، فرض العقيدة الإسلامية بالقوة كما يتعمد البعض أن يصور أو يتصور، إنما نشر السيادة الإسلامية والنظام الإسلامي في العالم، كما سبق أن بيّنا. إنها محاولة جادة لتسلم القيادة السياسية من الأرباب والطواغيت وتحويلها إلى أناس يؤمنون بالله واليوم الآخر، ولا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً.

وتحت ظلال هذه القيادة كان بمقدور الناس، وقد حرروا تماماً من أي ضغط أو تأثير مضاد، أن ينتموا للعقيدة التي يشاءون، ولما كانت عقيدة الإسلام هي الأرقى والأجدر والأكثر انسجاماً مع مطالب الإنسان بأي مقياس من المقاييس كان من الطبيعي أن تنتشر بين الناس، وأن ينتمي إليها الأفراد والجماعات بالسرعة التي تبدو للوهلة الأولى أمراً محيًّرا، ولكن بالتوغل في الأمر يتبين مدى منطقية هذا الإقبال السريع الذي يختزل الحيثيات، انتماء إلى الإسلام وتحققاً بعقيدته.. إنه الجذب الفعال الذي تملكه هذه العقيدة، والاستجابة الحيوية لحاجات الإنسان في أشدها اعتدالاً وتوازناً وانسجاماً، تلك التي يحققها هذا الدين.

إن سير توماس أرنولد، وهو رجل من الغرب، يتفرغ السنين الطوال لمتابعة هذه المسألة، ثم يعلنها في كتابه المعروف الدعوة إلى الإسلام [111]. بوضوح لا لبس فيه، واستناد علمي على الحقائق وحدها بعيداً عن التأويلات والتحزّبات والميول والأهواء. ونكتفي ـ ها هنا ـ ببعض الشهادات التي قدمها هذا الباحث كنماذج تؤكد البعد الإنساني للسلوكية التي اعتمدها الإسلام في الانتشار.. يقول الرجل: "يمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين والمسلمين من العرب بأن القوة لم تكن عاملاً حاسماً في تحويل الناس إلى الإسلام. فمحمد نفسه قد عقد حلفاً مع بعض القبائل المسيحية وأخذ على عاتقه حمايتهم ومنحهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية، كما أتاح لرجال الكنيسة أن ينعموا بحقوقهم ونفوذهم القديم في أمن وطمأنينة" [112]. "إن الأخبار الخاصة بزوال المسيحية من بين القبائل العربية النصرانية التي كانت تقيم في بلاد العرب الشمالية لا تزال بحاجة إلى شيء من التفصيل، والظاهر أنهم قد انتهوا إلى الامتزاج بالمجتمع الإسلامي الذي كان يحيط بهم عن طريق ما يسمونه الاندماج السلمي، الذي تم بطريقة لم يحسها أحد منهم، ولو أن المسلمين حاولوا إدخالهم في الإسلام بالقوة عندما انضووا بادئ الأمر تحت الحكم الإسلامي لما كان من الممكن أن يعيش المسيحيون بين ظهرانيهم حتى عصر الخلفاء العباسيين" [113]. "ومن هذه الأمثلة التي قدمناها عن ذلك التسامح الذي بسطه المسلمون الظافرون على العرب المسيحيين في القرن الأول من الهجرة، واستمر في الأجيال المتعاقبة، نستطيع أن نستخلص بحق أن هذه القبائل المسيحية التي اعتنقت الإسلام إنما فعلت ذلك عن اختيار وإرادة حرة، وإن العرب المسيحيين الذين يعيشون في وقتنا هذا بين جماعات مسلمة لشاهد على هذا التسامح" [114]، "لما بلغ الجيش الإسلامي وادي الأردن وعسكر أبو عبيدة في فحل، كتب الأهالي المسيحيون في

هذه البلاد إلى العرب يقولون: (يا معشر المسلمين أنتم أحب إلينا من الروم وإن كانوا على ديننا، أنتم أوفى لنا وأرأف بنا وأكف عن ظلمنا وأحسن ولاية علينا. ولكنهم غلبونا على أمرنا وعلى منازلنا)، وأغلق أهل حمص أبواب مدينتهم دون جيش هرقل، وأبلغوا المسلمين أن ولايتهم وعدلهم أحب إليهم من ظلم الإغريق وتعسفهم" [115]، "أما ولايات الدولة البيزنطية التي سرعان ما استولى عليها المسلمون ببسالتهم، فقد وجدت أنها تنعم بحالة من التسامح لم تعرفها طوال قرون كثيرة بسبب ما شاع بينهم من الآراء اليعقوبية والنسطورية، فقد سمح لهم أن يؤدوا شعائر دينهم دون أن يتعرض لهم أحد، اللهم إلا إذا استثنينا بعض القيود التي فرضت عليهم منعاً لإثارة أي احتكاك بين أتباع الديانات المتنافسة. ويمكن الحكم على مدى هذا التسامح - الذي يلفت النظر في تاريخ القرن السابع - من هذه العهود التي أعطاها العرب لأهالي المدن التي استولوا عليها وتعهدوا لهم بحماية أرواحهم وممتلكاتهم وإطلاق الحرية الدينية لهم في مقابل الإذعان ودفع الجزية" [116]. "وقد زار عمر الأماكن المقدسة يصحبه البطريق، وقيل إنه بينما كانا في كنيسة القيامة وقد حان وقت الصلاة طلب البطريق إلى عمر أن يصلي هناك، ولكنه بعد أن فكر اعتذر وهو يقول: إنه إن فعل ذلك فإن أتباعه قد يدعون فيما بعد أنه محل لعبادة المسلمين" [117]. "وكان المسيحيون يؤدون الجزية مع سائر أهل الذمة الذين كانت تحول ديانتهم بينهم والخدمة في الجيش في مقابل الحماية التي كفلتها لهم سيوف المسلمين" [118]. "ولما كان المسيحيون يعيشون في مجتمعهم آمنين على حياتهم وممتلكاتهم ناعمين بمثل هذا التسامح الذي منحهم حرية التفكير الديني، تمتعوا، وخاصة في المدن، بحالة من الرفاهية والرخاء في الأيام الأولى من الخلافة" [119]، "زار راهب دومنيكاني من فلورنسا ويدعى (Ricoldos de Monre Crucis) بلاد الشرق حوالي نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر، وتحدث عن روح التسامح التي تمتع بها النساطرة إلى عصره في ظل الحكم الإسلامي فقال: "قرأت في التاريخ القديم وفي مؤلفات للعرب موثوق بها أن النساطرة أنفسهم كانوا أصدقاء لمحمد وحلفاء له، وأن محمداً نفسه قد أوصى خلفاءه أن يحرصوا على صداقتهم مع النساطرة، التي يرعاها العرب أنفسهم حتى ذلك اليوم بشيء من العناية" [120]، "وإذا نظرنا إلى التسامح الذي امتد على هذا النحو إلى رعايا المسلمين من المسيحيين في صدر الحكم الإسلامي، ظهر أن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق" [121]، "إننا لم نسمع عن أية محاولة مدبرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام، أو عن أي اضطهاد منظم قصد منه استئصال الدين المسيحي. ولو اختار الخلفاء تنفيذ إحدى الخطتين لاكتسحوا المسيحية بتلك السهولة التي أقصى بها فرديناند وإيزابيلا دين الإسلام من إسبانيا، أو التي جعل بها لويس الرابع عشر المذهب البروتستانتي مذهباً يعاقب عليه متبعوه في فرنسا، أو بتلك السهولة التي ظل بها اليهود مبعدين عن إنجلترا مدة خمسين وثلاثمئة سنة. وكانت الكنائس الشرقية في آسيا قد انعزلت انعزالاً تاماً عن سائر العالم المسيحي الذي لم يوجد في جميع أنحائه أحد يقف إلى جانبهم باعتبارهم طوائف خارجة عن الدين، ولهذا فإن مجرد بقاء الكنائس حتى الآن ليحمل في طياته الدليل القوي على ما قامت عليه سياسة الحكومات الإسلامية بوجه عام من تسامح نحوهم" [122]، "جلب الفتح الإسلامي إلى الأقباط في مصر حياة تقوم على الحرية الدينية التي لم ينعموا بها قبل ذلك بقرن من الزمان. وقد تركهم عمرو أحرارا على أن يدفعوا الجزية، وكفل لهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية، وخلصهم بذلك من التدخل المستمر الذي أنوا من عبئه الثقيل في ظل الحكم الروماني.. وليس هناك

شاهد من الشواهد يدل على أن ارتداد الأقباط عن دينهم ودخولهم في الإسلام على نطاق واسع كان راجعاً إلى اضطهاد أو ضغط يقوم على عدم التسامح من جانب حكامهم الحديثين، بل لقد تحوّل كثير من هؤلاء القبط إلى الإسلام قبل أن يتم الفتح حين كانت الإسكندرية حاضرة مصر وقتئذ لا تزال تقاوم الفاتحين، وسار كثير من القبط على نهج إخوانهم بعد ذلك بسنين قليلة" [123].

هذه لمحات عن منطقة محدودة فحسب هي العراق والشام ومصر إلى حدّ ما من العالم الذي امتد إليه الإسلام وتعامل معه، فهناك بلاد فارس وأواسط آسيا، وإفريقيا، وإسبانيا، وجنوبي أوروبا وشرقيها، والهند والصين، وجنوب آسيا مما تحدث عنه أرنولد فأطال الحديث.

ونقارن هذا بما شهده التاريخ البشري في الطرف الآخر من محاولات لا تعدّ ولا تحصى لتنفيذ القسر العقيدي، تحت تأثير الإغراء أو الإرهاب ابتداء بعصور اليونان والرومان، ثم البيزنطيين والفرس، مرورا بعصور الصراع الديني في أوروبا ومحاكم ديوان التحقيق وانتهاء بالعصر الحديث، فنجد الفارق شاسعاً حيث ليس ثمة مجال للمقارنة والقياس.

والبحث في الوقائع التاريخية التي تؤكد هذا الاتجاه يطول الحديث عنه هو الآخر، ومن ثم سنكتفي بالإشارة إلى نموذج واحد فحسب يحمل أهميته في هذا المجال هو ما فعلته السلطة والكنيسة الإسبانيتين مع بقايا مسلمي الأندلس بعد سقوط آخر معاقلهم السياسية غرناطة، مما قصّه علينا بالتفصيل العلمي الموثق المرحوم محمد عبد الله عنان في كتابه "نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين" [124]. لكي يتبين لنا أن ما يجري اليوم من ممارسات القسر الفكري بالاعتماد على معطيات العلم والتكنولوجيا والتطور المذهل في برامج العمل وخططه، كان يتم في الماضي بأشكال وصيغ أخرى، وإن كانت تقود في كثير من الأحيان إلى النتائج نفسها: تدمير الطاقة النفسية للإنسان، وتفريغ عقيدته وقناعاته وأفكاره السابقة وملء عقله ووجدانه بما يراد له لا بما يريد هو أن يكون.

يصف لنا مؤرخ إسباني عاش قريباً من عصر المحنة الإسلامية في الأندلس، نيات الكنيسة نحو المسلمين في قوله: "إنه منذ استولى فرديناند على غرناطة (897 هـ - 1492 م) كان الأحبار يطلبون إليه بإلحاح أن يعمل على سحق طائفة محمد في إسبانيا، وأن يطلب إلى المسلمين الذين يودون البقاء إما التنصر، أو بيع أملاكهم والعبور إلى المغرب، وأنه ليس في ذلك خرق للعهود المقطوعة لهم، بل فيه إنقاذ لأرواحهم وحفظ لسلام المملكة، لأنه من المستحيل أن يعيش المسلمون في صفاء وسلام مع النصارى، أو يحافظون على ولائهم للملوك، ما بقوا على الإسلام، وهو يحثهم على مقت النصارى أعداء دينهم" [125].

لم تكن هذه السياسة في الواقع بعيدة عما يخالج ملكي إسبانيا، فرديناند الخامس وزوجته الملكة المتعصبة إيزابيلا الكاثولكية، من شعور نحو المسلمين، ولم تكن العهود التي قطعت للمسلمين بتأمينهم في أنفسهم وأموالهم، واحترام دينهم وشعائرهم لتحول دون تحقيق أغراض السياسة القومية. ذلك أن فرديناند لم يحجم قط عن قطع الوعود والمواثيق متى كانت سبيلاً لتحقيق مآربه، وأن يسبغ على سياسته الغادرة ثوب الدين والورع.

أخذت سياسة الإرهاب تجرف في طريقها كل شيء، ونشط ديوان التحقيق، أو الديوان المقدس، يدعمه وحي الكنيسة وتأييد العرش إلى مزاولة قضائه المدمر.. وهكذا فإنه لم تمض بضعة أعوام على تسليم غرناطة حتى بدت نيات السياسة الإسبانية واضحة نحو المسلمين، وكانت الكنيسة تحاول خلال ذلك أن تعمل لتحقيق غايتها؛ أعني تنصير المسلمين بالوعظ والإقناع ومختلف

وسائل التأثير المادية، ولكن هذه الجهود لم تسفر عن نتائج تذكر، فجنحت الكنيسة عندئذ إلى سياسة العنف والمصادرة، وأذعنت السياسة الإسبانية لوحي الكنيسة، ولم تذكر ما قطعت من عهود مؤكدة للمسلمين باحترام دينهم وشعائرهم، وكان روح هذه السياسة العنيفة حبران كبيران هما الكردينال خمينس مطران طليطلة ورأس الكنيسة الإسبانية، والدون ديجاديسا المحقق العام لديوان التحقيق.. فأغلقت المساجد، وحظر على المسلمين إقامة شعائرهم وانتهكت عقائدهم وشريعتهم.. واستدعى الكردينال خمينس إلى غرناطة ليعمل على مهمة تحقيق تنصير المسلمين، فوفد عليها في شهر تموز سنة (1499 م - 905 هـ) ودعا أسقفها الدون (تالافيرا) إلى اتخاذ وسائل فعالة لتنصير المسلمين.. وتمركزت حركة التنصير في غرناطة بالأخص في (حي البيازين) حيث حول مسجد في الحال إلى كنيسة سميت سان سلفادور، واحتج بعض أكابر المسلمين على هذه الأعمال دون جدوى.. ولم يقف الكردينال خمينس عند تنظيم هذه الحركة الإرهابية التي انتهت بتوقيع التنصير المغصوب على عشرات الألوف من المسلمين، ولكنه قرنها بارتكاب عمل بربري شائن هو أنه أمر بجمع كل ما يستطاع جمعه من الكتب العربية من أهالي غرناطة وأرباضها، ونظمت أكداس هائلة في ميدان باب الرملة، أعظم ساحات المدينة، وأضرمت النيران فيها جميعاً.. وذهبت ضحية هذا الإجراء الهمجي عشرات ألوف من الكتب العربية هي خلاصة ما بقي من تراث التفكير الإسلامي في الأندلس [126].

وما حدث في غرناطة حدث في باقي البلاد والنواحي الأخرى، فنُصِّر أهل (البشرات) و(المرية) و(بسطة) و(وادي آش) في العام التالي (1500 م)، وعم التنصير سائر أنحاء مملكة غرناطة، على أن ذلك لم يقع دون ثورات وحركات مقاومة قدّم فيها المسلمون لنا صوراً فذة للبطولة والفدائية في سبيل العقيدة، ولكنهم كانوا عزلاً وكانت جنود النصرانية صارمة شديدة الوطأة فمزقتهم بلا رأفة، وكثر بينهم القتل وسبيت نساؤهم وقضى بالموت على مناطق بأسرها وحوّل أطفالها إلى النصرانية [127].

وفي العشرين من حزيران عام (1501 م) وبتأثير من الكنيسة، أصدر فرديناند وإيزابيلا أمراً ملكياً خلاصته أنه لما كان الله قد اختارهما لتطهير مملكة غرناطة من الكفرة فإنه يحظر وجود المسلمين فيها، فإذا كان بها بعضهم فإنه يحظر عليهم أن يتصلوا بغيرهم، خوفاً من أن يتأخر تنصيرهم، أو بأولئك الذين نصّروا لئلا يفسدوا إيمانهم ويعاقب المخالفون بالموت أو مصادرة الأموال.

ومضت السياسة الإسبانية في اضطهاد المسلمين بمختلف الوسائل. وكان من الإجراءات الشاذة التي اتخذت في هذا السبيل تشريع أصدره فرديناند بإلزام المسلمين في المدن بالسكنى في أحياء خاصة بهم، على نحو ما كان متبعاً عند اليهود في العصور الوسطى. ونفذ هذا التشريع في غرناطة عقب حركة التنصير الشامل.. وصدر في نفس الوقت في أيلول سنة (1501 م) قانون يحرم على المسلمين إحراز السلاح علناً أو سراً، وينص على معاقبة المخالفين لأول مرة بالحبس والمصادرة ثم بالموت بعد ذلك.

وكانت السياسة الإسبانية تخشى احتشاد الموريسكيين؛ المسلمين المتنصرين وتجمعاتهم في مملكة غرناطة، ولهذا صدر في شباط سنة (1515 م) مرسوم ملكي أعلن في طليطلة، وفيه يحرم البتة على المسلمين المتنصرين حديثاً أن يخترقوا أراضي مملكة غرناطة، ويعاقب

المخالفون بالموت والمصادرة. ونص هذا المرسوم أيضاً بأنه يحرم البتة على المتنصرين حديثاً في مملكة غرناطة، أو في أية جهة أخرى من المملكة أن يبيعوا أملاكهم لأي شخص دون ترخيص سابق، ومن فعل عوقب بالموت والمصادرة، وذلك لأنه تبين ـ كما ورد في المرسوم ـ أن كثيراً من المسلمين المتنصرين يبيعون أملاكهم، ويحصلون أثمانها، ثم يعبرون إلى المغرب، وهناك يعودون إلى الإسلام [128].

ويصف أحد المؤرخين المسلمين مأساة الأندلس بهذه الكلمات المؤثرة "ثم بعد ذلك دعاهم ـ أي ملك قشتالة ـ إلى التنصير، وأكرههم عليه وذلك في سنة أربع وتسعمئة، فدخلوا في دينهم كرهاً، وصارت الأندلس كلها نصرانية، ولم يبق فيها من يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله، إلا من يقولها في قلبه وفي خفية من الناس وجعلت النواقيس في صوامعها بعد الأذان، وفي مساجدها الصور والصلبان بعد ذكر الله وتلاوة القرآن. فكم فيها من عين باكية وقلب حزين، وكم فيها من الضعفاء والمعذورين لم يقدروا على الهجرة واللحاق بإخوانهم المسلمين، قلوبهم تشتعل ناراً ودموعهم تسيل سيلاً غزيراً، وينظرون إلى أولادهم وبناتهم يعبدون الصلبان، ويسجدون للأوثان ويأكلون الخنزير والميتات، ويشربون الخمر التي هي أم الخبائث والمنكرات، فلا يقدرون على منعهم. ومن فعل ذلك عوقب بأشد العقاب، فيا لها من فجيعة ما أمرها ومصيبة ما أعظمها" [129].

ويصف المقري كيف أن من أظهر التنصير من المسلمين كان لا يستطيع أن يمارس عبادته الإسلامية إلا خفية، وكيف "شدد عليهم النصارى بحيث أنهم أحرقوا منهم كثيراً بسبب ذلك، ومنعوهم من حمل السكين الصغير فضلاً على غيرها من الحديد..." [130].

ونريد الآن أن نعرف شيئاً عن إجراءات ديوان التحقيق، تلك الأداة الرهيبة التي استخدمت لإبادة المسلمين واستئصال شأفة الإسلام في الساحة الأندلسية.

"تبدأ قضايا الديوان، أو محاكماته الفرعية، بالتبليغ أو ما يقوم مقامه، كورود عبارة في قضية منظورة تلقي شبهة على أحد ما. ولا فرق بين أن يكون التبليغ من شخص معين أو يكون غفلاً. ففي الحالة الأولى يدعى المبلّغ ويذكر أقواله وشهوده ويعتبر ذلك تحقيقاً تمهيدياً، كذلك يمكن التبليغ بواسطة الاعتراف الذي يتلقاه القس، ولهم أن يبلغوا عما يقعون عليه من حالات الاشتباه في العقائد، وذلك بالرغم مما يقتضيه الاعتراف من الكتمان، ويقسم المبلغون الشهود يميناً بالكتمان، ولا توضح لهم الوقائع التي يسألون عنها بل يسألون بصفة عامة إذا كانوا قد رأوا أو سمعوا شيئاً يناقض الدين الكاثوليكي أو حقوق الديوان. ويقوم الديوان في الوقت نفسه بإجراء التحريات السرية المحلية عن المبلغ ضده ثم تعرض نتيجة التحقيق التمهيدي على الأحبار المقررين ليقرروا ما إذا كانت الوقائع المنسوبة إلى المبلَّغ ضده تجعله مرتكباً لجريمة الكفر أو تلقى عليه فقط شبهة ارتكابها، وقرارهم يحدد الطريقة التي تتبع في سير القضية. وكان معظم أولئك المقررين من القسس الجهلاء المتعصبين، ومن ثم فقد كانت أخلاقهم وآراؤهم، بل ذمتهم وشرفهم، مثاراً للريب، وكان رأيهم الإدانة دائماً إلا في أحوال نادرة.

"وعلى أثر صدور هذا التقرير، يصدر النائب أمره بالقبض على المُبلَّغ ضده وزجّه إلى سجن الديوان السري. وكانت سجون الديوان المخصصة لاعتقال المتهمين بالكفر أو الزيغ، وهي المعروفة بالسجون السرية، غاية في الشناعة، تتصل مباشرة بغرف التحقيق والعذاب، عميقة مظلمة، رطبة تغص بالحشرات والجرذان، ويصفّد المتهمون بالأغلال. يقول لورنتي مؤرخ ديوان التحقيق الإسباني: إن أفظع ما في أمر هذه السجون هو أن من يزج إليها، يسقط في الحال في نظر الرأي العام، وتلحقه وصمة لا تلحقه من أي سجن آخر مدني أو ديني، وفيها يسقط في غمار حزن

لا يوصف وعزلة عميقة دائمة، ولا يعرف إلى أي مدى وصلت قضيته، ولا ينعم بتعزية مدافع عنه. ويقول الدكتور لي: كانت أملاك السجين كلها تصادر وتصفّى على الفور، وتقطع جميع علائقه بالعالم حتى تنتهي محاكمته، وتستغرق المحاكمة عادة من عام إلى ثلاثة لا يعرف السجين أو أسرته خلالها شيئاً عن مصيره، وتدفع نفقات سجنه من أملاكه المصفاة وكثيراً ما تستغرقها المحاكمة".

"ولا يخطر المتهم بالتهم المنسوبة إليه، ولكنه يمنح عقب القبض عليه ثلاث جلسات في ثلاثة أيام متوالية، تعرف بجلسات الرأي أو الإنذار، وفيها يطلب إليه أن يقرّ الحقيقة ويوعد بالرأفة إذا قرر وفق ما ينسب إليه، وينذر بالشدة والنكال إذا كذب أو أنكر؛ لأن الديوان المقدس لا يقبض على أحد دون قيام الأدلة الكافية على إدانته، وهي طريقة غادرة محيرة، فإذا اعترف المتهم بما ينسب إليه ولو كان بريئاً، اختصرت الإجراءات وقضي عليه بعقوبة أخف، ولكنه إذا اعترف بأنه كافر فإنه لا ينجو من عقوبة الموت مهما كانت الوعود التي بذلت له بالرأفة والعفو. فإذا أبى المتهم الاعتراف بعد الجلسات الثلاث، وضع النائب له قرار الاتهام طبقاً لما ورد في التحقيق من الوقائع، وذلك مهما كانت الأدلة المقدمة من الركاكة والضعف. بيد أن أفظع ما يحتويه القرار هو إحالة المتهم على التعذيب، وغالباً ما يطلب النائب هذه الإحالة، وذلك بالرغم من اعتراف المتهم بما ينسب إليه؛ لأنه يفترض دائما أنه أخفى أو كذب في اعترافه، وتصدر المحكمة قرار التعذيب مجتمعة بهيئة غرفة مشورة.. وقد نوّه كثير من المؤرخين بعنف الإجراءات والوسائل التي كانت تلجأ إليها محاكم التحقيق في توقيع العذاب، ويعلق عليها (دون لورنتي) بقوله: "لست أقف لأصف ضروب التعذيب التي كان يوقعها ديوان التحقيق على المتهمين، فقد رواها بما تستحق من الدقة كثير من المؤرخين، ولكني أصرح أن أحداً منهم لا يمكن أن يتهم بالمبالغة فيما روى. ولقد تلوت كثيراً من القضايا فارتجفت لها اشمئزازاً وروعاً، ولم أر في المحققين الذين التجأوا إلى تلك الوسيلة إلا رجالاً بلغ جمودهم حدّ الوحشية".

"وكانت معظم أنواع التعذيب المعروفة في العصور الوسطى، تستعمل في محاكم التحقيق، ومنها تعذيب الماء، وهو عبارة عن توثيق المتهم فوق أداة تشبه السلم، وربط ساقيه وذراعيه إليها مع خفض رأسه إلى أسفل ثم توضع في فمه من زلعة جرعات كبيرة وهو يكاد يختنق، وقد يصل ما يتجرعه إلى عدة لترات. وتعذيب الجاروكا وهو عبارة عن ربط يدي المتهم وراء ظهره، وربطه بحبل حول راحتيه وبطنه، ورفعه وخفضه معلقاً، سواء بمفرده أو مع أثقال تربط معه. وتعذيب الأسياخ المحمية للقدم، والقوالب المحمية للبطن والعجز، وسحق العظام بآلات ضاغطة، وتمزيق الأرجل وفسخ الفك، وغيرها من الوسائل البربرية المثيرة.

"ولم يك ثمة حدود مرسومة لروعة التعذيب وآلامه.. ولا يحضر التعذيب سوى الجلاد والأحبار المحققون، والطبيب إذا اقتضى الأمر، ولا يخطر المتهم بأسباب إحالته على التعذيب، ولا يسأل ليقرر وقائع معينة، بل يعذّب ليقرر ما شاء.. وقد يأمر الطبيب بوقف التعذيب إذا رأى حياة المتهم في خطر، ولكن التعذيب يستأنف متى عاد المتهم إلى رشده أو جفّ دمه. فإذا اعترف المتهم وعدّ القضاة اعترافه صحيحاً، بمعنى أنه يتضمن عنصر التوبة، كفّ عن تعذيبه، وإذا استطاع المتهم احتمال العذاب وأصر على الإنكار، لم يفده ذلك شيئاً؛ لأن القضاة يتخذون غالباً من الوقائع المنسوبة للمتهم أدلة على الإدانة ويحكم عليه طبقاً لهذا الاعتبار. ويجب أن يؤيد المعترف ما قاله وقت التعذيب، باعتراف حر يقرره في اليوم التالي وذلك حتى يؤكد صحة الاعتراف، فإذا أنكر أو غير شيئاً أعيد إلى التعذيب.

"وبعد انتهاء التعذيب يحمل المتهم ممزقاً دامياً إلى قاعة الجلسة ليجيب عن التهم التي توجه إليه لأول مرة.. وبعد المرافعة والاستجواب تحال القضية على الأحبار المقررين ليبدوا فيها رأيهم تمهيداً للحكم النهائي، وقلّما كان قرار الأحبار يختلف عن قرارهم الأول.. فإذا ما قضي عليه بالإدانة فإن الحكم لا يبلّغ إلى المتهم إلا عند التنفيذ، وهو إجراء من أشنع الإجراءات الجنائية التي عرفت، فيؤخذ المتهم من السجن دون أن يدري مصيره الحقيقي ويجوز الرسوم الدينية التي تسبق التنفيذ. ثم يؤخذ إلى ساحة التنفيذ وهناك يتلى عليه الحكم لأول مرة، وقد يكون في حالة التهم الخطيرة بالسجن المؤبد والمصادرة أو بالإعدام حرقاً في حالة الكفر الصريح. وكانت أحكام الإعدام هي الغالبة في عصور الديوان الأولى، وكان التنفيذ يقع في ساحات المدن الكبيرة وفي احتفال رسمي يشهده الأحبار والكبراء بأثوابهم الرسمية، وقد يشهده الملك. وكان يقع على الأغلب جملة فينفّذ حكم الحرق في عدد من المحكوم عليهم قد يبلغ العشرات أحياناً، وينتظم الضحايا في موكب كان يعد على شناعته من الاحتفالات العامة التي تهرع لشهودها جموع الشعب. ومما يذكر في ذلك أن فرديناند الكاثوليكي كان من عشاق هذه المواكب الرهيبة، وكان يسرّه أن يشهد حفلات الإحراق وكان يمتدح الأحبار المحققين كلما نظمت حفلة منها.

"وكان قضاء محاكم التحقيق بطيئاً يبث اليأس في النفوس.. وقد يموت المتهم في سجنه قبل أن يصدر الحكم في قضيته.. وكان أثر الأحكام الصادرة بالإدانة يتعدى المحكوم عليه إلى أسرته وولده فيقضي بحرمانهم من تولي الوظائف العامة وامتهان بعض المهن الخاصة، ويؤخذ الأبرياء بذنب المحكوم عليه" [131].

"وكان أعضاء محاكم التحقيق يتمتعون بحصانة خارقة وسلطان مطلق تنحني أمامه أية سلطة.. وكان من جراء هذه السلطة المطلقة وهذا التحلل من كل مسؤولية أن ذاع في هذه المحاكم العسف وسوء استعمال السلطة والقبض على الأبرياء دون حرج، بل كثيراً ما وجد بين المحققين رجال من طراز إجرامي، لا يتورعون عن ارتكاب الغصب والرشوة وغيرها لملء جيوبهم، وكانت أحكام الغرامة والمصادرة أخصب مورد للاختلاس، وكانت الخزينة الملكية ذاتها تضم مئات الألوف من هذا المورد، هذا بينما يموت أصحاب هذه الأموال الطائلة في السجن جوعاً.. لا بل إن بعض المحققين كانوا يمارسون اغتصاب البنات والزوجات دون أن تمسهم يد أو ينالهم عقاب" [132].

إن ما جرى في الأندلس الإسلامية مما أتينا على جانب منه، يفسّر لنا ـ أغلب الظن ـ واحدة من حالات ثلاث انحسر فيها الإسلام عن المناطق التي سبق وأن انتشر فيها: إسبانيا، وأوروبا الشرقية، وآسيا الوسطى.

ففي إسبانيا جرت عملية قسر مذهبي لم يشهد التاريخ لها مثيلاً، توازيها حملات متتابعة من النفي والتصفية الجسدية لتحقيق الهدف المذكور.

أما في أوروبا الشرقية فإن بالإمكان إضافة عوامل أخرى ساعدت على الانحسار ففضلاً على القسر المذهبي، والنفي، والتصفية الجسدية في يوغسلافيا ـ مثلاً ـ قام الحكم الشيوعي بزعامة تيتو، بتصفية مليوني مسلم بحجة تعاونهم مع النازيين، وتعرضت ملايين أخرى من المسلمين في القرم للمصير نفسه على يد ستالين، فضلاً على هذا نستطيع أن نضع أيدينا على عوامل مساعدة أخرى منها: ضيق الفترة الزمنية التي عاشها الإسلام هناك، والصيغ الخاطئة التي اعتمدها العثمانيون أحياناً في سياستهم الدينية، وانعدام الفارق الحضاري المنظور بين الفاتحين وشعوب أوروبا الشرقية، وتضاؤل دور اللغة العربية، لغة القرآن الكريم، قياساً على المناطق الأخرى التي

انتشر فيها الإسلام، واعتماد الأوروبيين الشرقيين على القوى الاستعمارية الكبرى والتنظيمات الصهيونية، في تصفية كل ما له علاقة بالإسلام هناك، وأخيراً هيمنة النظم الشيوعية على المنطقة، تلك النظم التي لم تكن في صيغ تعاملها مع الإسلام - على وجه التحديد - أقل عنفاً وضراوة عن المؤسسات الكنيسة، وكانت الأساليب التي اعتمدتها شبيهة إلى حدّ كبير بأساليب محاكم التحقيق.

أما آسيا الوسطى التي خضعت هي الأخرى للنظام الشيوعي، فرغم أنها عانت من الضغوط القاسية نفسها إلا أن الكثرة العددية لمسلمي المنطقة وجذورهم الإسلامية الموغلة في التاريخ والحضارة مكّنها من الصمود - إلى حدّ ما - للمحنة والحفاظ على بعض خصائصها المذهبية، بل إنها في المراحل الأخيرة أرغمت السلطة السوفيتية على الاعتراف ببعض حقوقها ووضعها أمام الأمر الواقع.

إن القنوات التي كانت تنقل غير المسلمين إلى الإسلام في الدولة الإسلامية وتحت ظلال السيادة الإسلامية كثيرة متنوعة منها الاحتكاك الاجتماعي والقدوة، والتأثيرات الثقافية، والحوار اليومي، والدعوة الفردية والجماعية، وأنشطة المؤسسات الرسمية، والروابط الاجتماعية، والمقارنة الذاتية والموضوعية بين المذاهب والأديان، إلى آخره، لكنها ليست جميعاً كقناة الجذب الذي يتميز به هذا الدين، والانبهار الذي ينتاب السائرين في رحابه، والإعجاب الذي يأخذ بتلابيب الباحثين في شعابه ومسالكه.

إنه الدين الذي أراده الله عقيدة أخيرة للبشرية، تقودها عبر الصراط المستقيم وفق أشد الطرائق توافقاً وانسجاماً وعطاء واستجابة وإبداعاً، حتى يأذن الله بانتهاء الأرض ومن عليها.. وهو - من ثم - لا بدّ وأن يملك ما لا يملكه أي دين أو عقيدة أو مذهب آخر في العالم كله.. ولن يكون انتشاره السريع عبر العصور، وسريانه كالنار وسط الجماعات البشرية أمراً محيًّرا يثير الدهشة بقدر ما هو المصير المفروض في دين كهذا الدين.

8 - الموجة الرابعة وقنوات الانتشار الأخرى

ومع الجيوش الإسلامية، وقبلها وبعدها، كان صوت الإسلام يجتاز الحدود الإسلامية إلى الشعوب والجماعات الأخرى، التي أتيح لبعضها أن يتحرر من ضغوط الزعامات الجائرة ولم يتح لبعضها الآخر أن يتحرر.. لكن صوت الإسلام كان يكافح لكي يصل، فيدعو، ويكسب وينتشر في الآفاق.. تارة على يد الدعاة أو العلماء، وتارة على يد التجار وتارة ثالثة، كما نشهد في العقود الأخيرة من هذا القرن، على يد مؤسسات الدعوة الرسمية وغير الرسمية، والتنظيمات الطلابية والجماعات الإسلامية المنبثة فيما وراء عالم الإسلام، عبر مشارق الأرض ومغاربها.

لقد كان انتشار الإسلام في مساحات واسعة من إفريقيا وجنوب شرقي آسيا تأكيداً على فاعلية هذه القنوات وقدرتها على توسيع نطاق الدعوة ومدّها إلى الآفاق، وكسب ملايين الناس إلى صف هذا الدين، رغم قلة الوسائل أحياناً، وعدم تكافؤها - أساساً - مع قدرات الخصم ووسائله. ولكنها قوة الجذب في هذا الدين، وإشعاعه الباهر، وانسجامه الفذ مع نسيج الإنسان المعقد المتشابك والقدوة الحية المقنعة التي تمثلت بالمسلم نفسه: فرداً عادياً، أو معلماً، أو متعبداً، أو تاجراً، أو داعية.. يقول (توماس آرنولد): "يرجع السبب في تحول كثير من أهالي هذه البلاد إلى الإسلام، إلى أن الداعي المسلم كان، منذ اللحظة الأولى التي يعترف فيها المتحول إلى الإسلام بالعقيدة، يسير على المبادئ القائمة على الإخاء والمساواة ومحاربة الطبقية، وهي مبادئ يشترك فيها الإسلام مع المسيحية، غير أن الداعي المسلم أسرع في القيام بهذا العمل من المبشّر المسيحي. ومن المهم أيضاً

أن نلاحظ أن لون الزنجي وجنسه لم يحملا بأية حال إخوانه في الإسلام على أن يتعصبوا عليه. وقد تقدّم نجاح الإسلام في إفريقيا الزنجية تقدماً جوهرياً بسبب عدم وجود كل إحساس باحتقار الأسود الذي لم يعامل قط على أنه من طبقة منحطة كما هو الحال في كثير من الأحيان في العالم المسيحي. وبينما نجد المبشرين المسيحيين لا يتزوجون من الزنجيات حتى لا يثيروا أبناء جنسهم عليهم، نجد الدعاة المسلمين ينفذون إلى قلب إفريقيا، ويحولون الوثنيين بسهولة إلى الإسلام، ويتزوجون من الزنجيات، ويسيرون مع أهالي هذه البلاد على المبادئ القائمة على الإخاء والمساواة؛ لهذا لا نعجب إذا نظر الزنوج إلى الإسلام على أنه دين السود وإلى المسيحية على أنها دين البيض، ويرون أن المسيحية تدعو الزنجي إلى الخلاص ولكنها تضعه في مكان منحط بحيث أصبح يعتقد بأنه ليس له نصيب في هذا الدين. أما الإسلام فإنه يدعو الناس إلى الخلاص ليكفل لهم الوصول إلى أسمى الدرجات" [133].

ويتبين مدى ما يشعر به المسلم الإفريقي في المجتمع الإسلامي وتعلّقه بدينه واطمئنانه من هذه العبارة التي ذكرها (موريل) في كتابه (نيجيريا: أهلها ومشاكلها) "إنه ليخيل إليك أنه يقول: إن كلاً منا يختلف عن الآخر، ولكننا جميعاً بشر". إن انتشار الإسلام الذي نشهده اليوم في نيجيريا الجنوبية ليؤثر بصفة خاصة تأثيراً اجتماعياً، فيمنح الإسلام هؤلاء الذين يتحولون إليه منزلة أرقى وفكرة أسمى عن مكانة الإنسان من العالم المحيط، ويحرره من ريق ألف من الأوهام الخرافية" [134]. ويشير الباحث (B. Smith) في كتابه (The 9th century) "إلى أن عبادة الله الواحد القهار العليم الرحيم، قد قهرت كل ما لقّن الأهالي عبادته من قبل، قهراً لا حدّ له.. ومن المسلّم به من كل الوجوه أن الإسلام يمد السود الذين تحولوا إليه، بالنشاط والعزة والاعتماد على النفس واحترام الذات، وهذه كلها صفات يندر جداً أن نجدها في مواطنيهم الوثنيين أو المسيحيين" [135].

وكتب (T.H.P. Sailep) عميد الدراسات التبشيرية في الولايات المتحدة في كتاب: المسلم يواجه المستقبل (The Moslem Faces The Future) تحت فقرة: لماذا يجذب الإسلام الزنوج، قائلاً: لقد كتب الكثير عما يسمى بالجاذبية الطبيعية من قبل الإفريقيين نحو الإسلام. ولقد عدّ البعض هذا الاتجاه مرغوباً وحتمياً لأن الإسلام يلائم الزنوج جداً وهو يحسّن من أوضاعهم، ولا أمل للمسيحية في منافسة الإسلام.. إن رسالة الإسلام إيجابية Positive ومحددة Definite وسهلة الفهم (Easily Understood) وليست مغالية جداً في متطلباتها. الإسلام يعطي رؤية محددة تجلب الشعور بالراحة لشيء قد أنجز إتمامه كما تمنحه المساعدة على الإنجاز. إن المتحول إلى الإسلام يصلي بجانب أستاذه، كما أنه بمجرد تكوين مجتمع إسلامي، فإن صلاة المسجد والواجبات الدينية الأخرى تعطيه الشعور بالوحدة الاجتماعية.. إن الأخوة في الإسلام ليست دينية فقط وإنما اجتماعية أيضاً. المسلم لا يرسم خطاً لونياً بين الأبيض والأسود، وهو يأكل ويتزوج من ذوي الجلود السوداء" [136].

وذكر (Meek) في كتابه: (Nothern Tribes of Nigeria) "إن الإسلام جاء بحضارة جديدة أتاحت للشعوب الزنجية طابعاً حضارياً متميزاً لا يزال واضحاً حتى اليوم، مؤثراً في نظمهم السياسية والاجتماعية. ذلك أن الإسلام حمل الحضارة إلى القبائل المتبربرة، وجعل من المجموعات الوثنية المنعزلة المتفرقة شعوباً، وجعل تجارتها مع العالم الخارجي ميسورة.. فقد وسع من الأفق ورفع من مستوى الحياة بخلق مستوى اجتماعي أرقى، وخلع على أتباعه الكرامة والعزة واحترام الذات واحترام الآخرين.. لقد أدخل الإسلام فن القراءة والكتابة، وحرّم الخمر وأكل لحوم البشر والأخذ بالثأر، وأتاح للزنجي الفرصة لأن يصبح مواطناً حراً في عالم حر" [137].

وكتب الزعيم النيجيري المسلم أحمدو بللو قبيل استشهاده معللاً سرعة تقبّل الوثنيين الأفارقة للإسلام فقال: "أعتقد أن ثمة قيماً ذاتية في أسلوب الحياة الإسلامية يعتبرها الوثنيون أسمى وأجدر بالقبول من غيرها، كالنصرانية مثلاً. هذه القيم هي انعدام التمييز العنصري والطبقي، وكرم المسلم الذي تضرب به الأمثال لكل من هو في حاجة إلى عون.. وخصائله في الصحبة والرعاية والاحترام، وإخلاصه الذي يؤدي به فرائض دينه. وأخيراً وليس آخراً، فشل الأشياء المادية في التأثير على حكم المسلم الصادق وأعماله.. إن الوثني ينتقل في لحظة اهتدائه إلى الإسلام إلى أحضان الجماعة الإسلامية، عضواً كامل العضوية والحقوق وليس ثمة حاجز من أي نوع يمنعه من أن يرتقي - بحق - سلّم مجتمعه الجديد" [138].

والآن فإن لنا أن ننتقل إلى شرقي آسيا لمتابعة سبل انتشار الإسلام في أقاليمها الممتدة من الهند غرباً حتى إندونيسيا والفليبين شرقاً، وبالإيجاز الذي يسمح به مدخل كهذا.

انتشار الإسلام في الهند:

تناول الكثير من المؤرخين القدامى والمعاصرين الحديث عن غزوات المسلمين في الهند، بيد أن القليلين كتبوا عن تاريخ انتشار الإسلام في الهند بعيداً عن المعارك العسكرية والأعمال الإدارية. إن العدد الهائل من المسلمين في الهند تم تحويلهم إلى الإسلام عن طريق التعليم والإقناع اللذين لجأ إليهما الدعاة المسلمون الذين كان فيهم دعاة وافدون من خارج الهند، ودعاة من داخلها كانوا قد اعتنقوا عقيدة المسلمين، فدخل السواد الأعظم منهم في الإسلام بمحض إرادتهم بعيداً عن ظروف الحياة السياسية، حيث وجد فيه الهنود البلسم الشافي الذي سرى في شريان الحياة والفكر في بلاد الهند العليا، وسرعان ما أحيى عقولاً كثيرة، وبث فيها حياة أكثر قوة ونشاطاً. إننا نجد الإسلام قد أحرز أعظم انتصاراته وأطولها بقاء في نشر الدعوة في الأزمان والأماكن التي كانت فيها قوته السياسية أشد ما تكون ضعفاً كما كان الحال في جنوب الهند وفي شرقي البنغال.

دخل الإسلام إلى جنوب الهند لأول مرة في القرن الثامن الميلادي، عندما قدمت جماعة من العراق، وكان العرب وغيرهم من المسلمين، يزاولون تجارة التوابل والعاج والأحجار الكريمة بين الهند وأوروبا، فنشأت علاقات وطيدة بين هؤلاء التجار المسلمين والحكام الهنود، ولم تقف عقبات في طريق نشر تعاليم الإسلام، وقد لقي الذين دخلوا في الإسلام من جنوب الهند الاحترام والتقدير اللذين لقيهما التجار الوافدون، مع أنهم - الهنود الذين دخلوا في الإسلام - كانوا ينتمون إلى أحط طبقة في المجتمع، وظل تاريخ الإسلام في جنوب الهند دائماً يتسم بطابع السلام، لذا فلا نعجب عندما نرى الأهالي المسلمين يزداد عددهم بسرعة بسبب دخول الناس في الإسلام من بين طبقات الدنيا الذين يحررون أنفسهم من هذا الظلم الذي يحقر من شأنهم.

عبر الإسلام من مليبار إلى جزر المالديف في خليج البنغال عن طريق تجار العرب والمسلمين، فدخل أهل الجزيرة جميعاً في الإسلام، وكان أول السابقين إلى الإسلام بالجزيرة أحمد سنورازة سنة 1200 م ومن المحتمل أن يكون التجار المسلمون قد أدخلوا الإسلام إلى الجزيرة قبل ذلك بثلاثة قرون.

يذكر كثير من المؤرخين العرب كالمسعودي والأجانب أسماء دعاة وتجارة نشروا الإسلام في غربي الهند وجنوبه مثل سيد محمد حيو دراز وهاشم بير جوجرات ومحمد صادق سرست وخواجه خوند مير حسيني وسيد محمد بن سيد علي وسيد عمر عيدروس، فهذه الأسماء لمعت في مجال نشر الدعوة الإسلامية في غربي الهند وجنوبه في القرن الرابع عشر والخامس عشر

والسادس عشر. ومن أشهر الدعاة في الهند الشيخ إسماعيل الذي كان من أشهر الأولياء الصالحين في بخارى، فهو أول من دعا إلى الإسلام في لاهور التي قدم عليها عام 1005 م، فدخلت على يده جموع زاخرة في الإسلام، كما ذكر أن تحوّل سكان سهول البنجاب الغربية إلى الإسلام كان من آثار دعوة بهاء الدين الملتاني وفريد الدين البكتباني في نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر، كذلك فإن خواجة معين الدين خشتي وخواجة جلال الدين كانا من أعظم الدعاة الذين نشروا تعاليم الإسلام في الهند، وجذبوا إليه خلقاً كثيراً، واستمر سيل الدعاة إلى الهند وقيامهم بنشر الإسلام دون انقطاع حتى في السنوات المتأخرة، كان منهم داعية وفد من العراق يدعى أبا علي قلندر، كان له تأثير بالغ وتوفي في الهند عام 1824 م. وفي سنوات حدثت ثمة شواهد كثيرة تدلنا على أن الإسلام يزداد انتشاراً ويلاقي نجاحاً عظيماً، وقد دل النصف الثاني من القرن التاسع عشر بوجه خاص على نهضة باهرة في نشاط الدعوة، فصار عدد الذين يدخلون في الإسلام يتفاوت بين عشرة آلاف وخمسين ألفاً ومئة ألف وستمئة ألف على يد مسلمين ظهروا في بمباي وحيدر آباد وغيرها، كان من أبرزهم مولوي محمد عبيدالله بن منشي قطامل من مدينة بايال في ولاية بتيالة، كان على جانب عظيم من الثقافة، وبرهن أنه داعية غيور على الإسلام. فقد تحدث عن دخوله الإسلام عام 1864 م، فقال: عرفت الهندوكية معرفة تامة، وحصلت على معرفة تامة بالمسيحية. وقرأت كتب الإسلام، وتباحثت مع علماء المسلمين، ووجدت في جميعاً أباطيل وأخطاء، إلا الإسلام الذي تجلت لي مزيته جلاء بيناً، فرضيت الإسلام ديناً بقلبي وروحي، وعددت نفسي خادماً لرسول الله صلى الله عليه وسلم الذي له من المزايا المعنوية ما يعجز الإنسان عن وصفه، ثم قال: إن هذا الدين قد بلغ من السموّ أن كل شيء فيه يهدي الروح إلى الله.

وفي كشمير ذكر أن أول ملوك المسلمين هو صدر الدين الذي دخل الإسلام في مستهل القرن الرابع عشر على يد أحد الدعاة الزهاد، وهو بلبل شاه، وفي نهاية القرن الرابع عشر 1388 م، انتشر الإسلام انتشاراً عظيماً على يد داعية هو سيد علي الهمداني، وعن طريق تجار كشمير والتجار المسلمين الوافدين إلى التيبت من تركستان وغيرها، وطريق الزواج من النساء في التيبت دخل الإسلام إلى هذه المقاطعة.

أما السند فقد دخل أهلها بالإسلام عندما دخلت أسرة - سمه Sammas - بالإسلام، وحكمت بلاد السند من سنة 1351 م إلى سنة 1521 م، وكان عهدها عهد سلام وطمأنينة، فأقبل الناس على الإسلام بالوسائل السلمية وطريق الدعوة، وكان من أشهر الدعاة سيد يوسف الدين أحد أحفاد عبد القادر الكيلاني الذي ترك بغداد، وجاء السند عام 1422 م ونجح في أن يجذب أعداداً غفيرة إلى الإسلام.

وفي البنغال لاقى دعاة الإسلام نجاحاً كبيراً من حيث كثرة عدد الذين دخلوا في الإسلام، وفي البنجاب تأسست لأول مرة دولة إسلامية في نهاية القرن الثاني عشر على يد محمد بختيار الخلجي الذي دخل بهار والبنغال، ومع أن الحكم الهندي أعيد مدة عشر سنين على يد راجاكانس، فإن ولده جات رفض بعد ذلك الديانة الهندوكية واعتنق الإسلام، وبعد وفاة والده عام 1414 م استدعى كل موظفي الدولة، وأبلغهم في اعتقاده الإسلام واستعداده التخلي عن الحكم لأخيه إذا لم يسمح له كبار رجال الدولة باعتلاء العرش، فأجابوه بأنهم يرضون به ملكاً عليهم أياً كانت الديانة التي

يعتقدها، فاتخذ لنفسه اسم جلال الدين محمد شاه، وتم في عهده تحول واسع إلى الإسلام. كما كان للرواد الأفغان الذين استقروا في البنغال أثر كبير في نشر تعاليم الإسلام. ولم يقف في سبيل تقدم الإسلام شيء من النظم الدينية القديمة، كما كان الحال في شمالي غربي الهند حيث لقي المسلمون وواجهوا ديانة البراهمة التي وقف كهنتها في وجه الإسلام بعد انتصارهم على البوذية، فانتشر الإسلام في البنغال أخصب الولايات الهندية وأغناها بسهولة ويسر، فالإسلام أدخل في أذهان البنغاليين تصوراً أرقى لمعنى الإله المعبود، ومثلاً أعلى للأخوة الإنسانية، ونظاماً اجتماعياً جديداً وسامياً.

انتشار الإسلام في الصين:

يرجح أن الإسلام دخل الصين أول ما دخل مع التجار الذين كانوا يسلكون الطريق البري القديم، وذكر أن الخليفة عثمان بن عفان أرسل مبعوثاً إلى الصين فأكرم الإمبراطور وفادة أول سفير من المسلمين وصل إلى بلاد الصين عام 651 م، كما أن قتيبة بن مسلم وصل إلى الحدود الشرقية للصين في زمن الوليد بن عبد الملك سنة (713 م) فأرسل رسلاً إلى الإمبراطور فعادوا يحملون الهدايا الثمينة، واستمرت هذه العلاقات الدبلوماسية بين المسلمين والصين في عهد الدولة الأموية وصدر الدولة العباسية. وبدا الوجود الإسلامي في عهد دولة تانج على شكل مجموعات من التجار المسلمين في الموانئ الصينية.

وفي العهد المغولي قامت حركة هجرة واسعة النطاق هاجر فيها المسلمون من عرب وفرس وأتراك إلى الصين، على شكل تجار وصناع تحولوا إلى طائفة كبيرة ومزدهرة، وعندما دخل المغول الصين، قبل إسلامهم، تقلّد مسلمون مناصب عالية في الصين تحت إمرة المغول، مثال ذلك عبد الرحمن الذي اختير عام 1244 م رئيساً على بيت مال الدولة، وخوّل حق تقدير الضرائب، وكذلك السيد الأجل عمر شمس الدين البخاري، الذي عهد إليه قوبيلاي خان عندما اعتلى العرش 1259 م إدارة بيت مال الإمبراطورية، وقد مثلت ذريته من بعده دوراً حاسماً في توطيد دعائم الإسلام في الصين، فكان حفيده قد حصل من الإمبراطور سنة 1335 م على الاعتراف بأن الإسلام هو الدين الحق الخالص، كما أذن الإمبراطور لحفيد آخر من سلالة السيد الأجل أن يبني مساجد في العاصمتين الصينيتين سينانفو ونانكي عام 1420 م. وتحدث ابن بطوطة الذي زار عدة مدن ساحلية في الصين في منتصف القرن الرابع عشر عن الترحيب الحار الذي لقيه في الصين، ويقرر أن في كل مدينة من مدن الصين أحياء للمسلمين ينفردون بسكناهم فيها، ولهم مساجد لإقامة الجمعات وغيرها، وهم معظمون ومحترمون، وبعد زوال دولة المغول قدم مؤسس دولة ينج الجديدة كثيراً من الامتيازات، وتشير المساجد التي بنيت على مكانتهم خلال الفترة التي قضتها هذه الدولة في الحكم (1368 - 1644 م)، وبالرغم من سكن المسلمين في أحياء خاصة بهم فإنهم اندمجوا في المجتمع الصيني، وتمثلوا عاداته التي لا تصادم عقيدتهم، وكانت لهم طرق عديدة في نشر الإسلام تميزوا بها عن غيرهم من الدعاة، فقد اعتمدوا الفكر والثقافة، وأنشأوا معاهد تعليمية واستخدموا وسائل النشر، حتى أن كاتباً روسياً قال في كتاب نشر عن الإسلام سنة 1868 م: إن الإسلام يهيأ أن يصبح الدين القومي في الصين، وأنه تبعاً لذلك سوف

يقلب الأوضاع المهمة والسياسية في العالم الشرقي رأساً على عقب، لكن الثورات المتعاقبة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والثورة الشيوعية بعد ذلك حالت دون تحقيق ما توقعه الكاتب الروسي. بيد أن انتشار الإسلام في الصين والذي ما زال مستمراً ليدل على أمل كبير ما يزال حياً. وبالرغم من انقضاء أكثر من أربعة قرون على وقت استطاع فيه رحالة مسلم هو سيد علي أكبر أن يناقش احتمال دخول الإمبراطور في الإسلام فإنه ما يزال من الممكن أن يقرر المسلم الصيني في هذا الجيل أن أبناء دينه في هذه البلاد الواسعة يتطلعون بثقة إلى ذلك اليوم الذي ينتصر فيه الإسلام في طول الإمبراطورية (الجمهورية) الصينية وعرضها.

انتشار الإسلام بين المغول والتتار:

بعد أن اكتسحت جيوش جنكيز خان المراكز الإسلامية، وأتت على كل مراكز الحضارة ومعالم الثقافة، وتركت القصور والحدائق خراباً وأطلالاً دارسة في بخارى وبلخ وسمرقند وغيرها من مدن آسيا الوسطى، ثم أنزلت الكارثة الكبرى في بغداد حاضرة المسلمين في عصرها، بعد ذلك استقر الأمر للمغول ولجانكيز خان، وبدأ التنافس الشديد بين البوذية والمسيحية والإسلام على كسب قلوب الناس أولئك الفاتحين القساة. بمرور الوقت بدأ المغول بالتخلي عن بربريتهم الأولى حين وجدوا أنفسهم جنباً إلى جنب مع هذه الشعوب ذات الحضارات الزاهية والأديان الراقية فهدأت ثائرتهم وتركوا التخريب والتدمير وظهروا بمظهر التسامح مع أصحاب الديانات الأخرى، فكسبت البوذية مكانة عليا في الجزء الشرقي من إمبراطورية المغول وكسب المسيحيون المغول في أرمينيا وجورجيا. لكن سرعان ما استعاد المسلمون نشاطاتهم ومبادراتهم، فقد كان بركة خان (1256 - 1267 م) أول من دخل الإسلام من أمراء المغول، وكان رئيساً للقبيلة الذهبية في الروسيا - إحدى القوتين الرئيستين في المغول - وكان إسلامه على يد تاجرين جاءا من بخارى، وصار جيشه مسلماً. دخل بركة خان في حلف مع ركن الدين بيبرس (1260 - 1277 م) سلطان المماليك في مصر ضد هولاكو - القوة الأخرى الرئيسة في المغول - وكان لكل أمير وأميرة في بلاد بركة خان إمام ومؤذن، وكانوا يحفظون أبناءهم القرآن الكريم في المدارس، وكان من جراء هذه العلاقة بين بركة خان وبيبرس ضد هولاكو أن كثيراً من مغول القبيلة الذهبية وفدوا على مصر، واتخذوا الإسلام ديناً لهم.

اعتلى العرش تكودار أحمد (1282 - 1284 م) بعد أخيه أباقاخان، وكان أول إيلخانات المغول الذين اعتنقوا الإسلام - أقام هولاكو نظام إيلخانات في الولايات - في فارس، ثم بذل جهده في تحويل التتار إلى الإسلام، وأرسل تكودار أحمد نبأ إسلامه إلى قلاوون سلطان المماليك في مصر، وبعد اغتياله وبقاء خلفائه على وثنيتهم دخل سابع الإيلخانات وأعظمهم شأناً في الإسلام 1295 م، وجعل الإسلام دين الدولة الرسمي في فارس. كانت إمبراطورية المغول الوسطى من نصيب جغطاي أحد خانات المغول الذي كان شديد العداء للمسلمين. في عام 1326 م دخل في الإسلام الزعيم المغولي طرما شيرين ملك جغطاي، ثم أسلم ملك كاشغر تغلق تيمورخان 1347 - 1363 م على يد داعية بخاري الشيخ جمال الدين، فأضحى الإسلام دين الحضر في الولايات الخاضعة لسلطان خلفاء جغطاي، وفي عهد محمد خان 1416 م أحد أحفاد خانات جغطاي غدا

معظم القبائل المغولية تدين بالإسلام جراء منهج العدل الذي سلكه والمساواة التي عمت السكان في المنطقة التي تسمى الآن تركستان الواقعة ضمن جمهورية الصين الشعبية. وفي عهد أوزبك زعيم القبيلة الذهبية (1333 - 1340 م) انتشر الإسلام في القبائل الأوزبكية في أواسط آسيا، ليعم الإسلام قبائل التتار بشقيهم، أتباع جنكيز خان، وتتار القبيلة الذهبية ليلعبوا دوراً خطيراً في تاريخ المسلمين في القارة الآسيوية.

انتشار الإسلام في أرخبيل الملايو:

يعد موضوع انتشار الإسلام في الملايو من أهم الفصول في تاريخ المسلمين، فقد كان واضحاً في اعتناق السكان الملاويين للإسلام قوة الإقناع وحدها بالرغم من مجابهة الإسبان للدعاة. لقد حمل التجار العرب الإسلام في الملايو في القرون الأولى للهجرة، وفي القرن الثاني كانت تجارة العرب مع سيلان بأيديهم، ولقيت تجارتهم مع الصين عن طريق سيلان رواجاً عظيماً. وفي الفترة ما بين القرن العاشر وقدوم البرتغاليين في القرن الخامس عشر كان العرب سادة التجارة في الشرق دون منازع.

يرجع الفضل في نشر الإسلام في أرخبيل الملايو إلى الجهود التي بذلها تجار العرب والهنود، وإلى الأساليب الناجحة في جذب الملاويين إلى الإسلام، كالمصاهرة وتعلّم اللغة المحلية وعتق العبيد وإكرامهم واستلام مراكز حساسة في الدولة، فالمسلمون لم يفدوا على الأرخبيل غزاة كما فعل الإسبان في القرن السادس عشر، ولم يستخدموا السيف لتحويل الناس إلى الإسلام، بل لم يدّعوا لأنفسهم حقوق جنس أسمى يتمتع بالغلبة والسيادة، بل قدموا في زي التجار وسمت الدعاة، واستخدموا كل ما لديهم من ذكاء أسمى ومدنية أزهر في سبيل دينهم.

حدث التحول الكبير إلى الإسلام في الملايو في عهد أحد ملوكها سلطان محمد شاه الذي اعتلى العرش 1286 م، فبعد أن حكم سنوات عدة رست سفينة آتية من جزيرة العرب على شواطئ ملقا تحمل وفداً بقيادة سيدي عبد العزيز استطاع إقناع الملك بالإسلام، فاستجاب لهم، وانتشر الإسلام في هذه المقاطعة من شبه جزيرة الملايو. وفي ولاية أخرى كان دخول الإسلام إليها حوالي 1501 م عندما قصدها عربي من اليمن يدعى الشيخ عبد الله، فزار ملكها (الراجة) فوجده وقومه يعبدون الأصنام، فقال الشيخ: أما سمعتم جلالتكم عن الإسلام والقرآن الذي أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم ونسخ به العقائد السابقة، فقال الراجة: "إن كان حقاً ما تقول، فعلّمنا هذا الدين الجديد"، فتهلل وجه الشيخ واحتضن الراجة، ثم شرع يشرح له الإسلام، وعندما اقتنع أحضر له آنية الأرواح التي طالما عكف عليها، وأحضر له كل الأصنام التي في قصره فكسرها الشيخ بسيفه وبالفأس وأحرقها في النار، ثم جمع له الحاشية والوزراء فعلّمهم الشيخ عقائد الإسلام، ثم دعوا الرعية إلى ساحة القصر ومعهم أصنامهم التي يعبدونها، فحطّمت وحرّقت، وسمى الراجة - الأمير - نفسه مزلف الدين، وبنيت المساجد في هذه الولاية (قويدة) وفي جميع المناطق الآهلة بالسكان، وأقيمت صلوات الجمع في أنحاء الولاية، ومنذئذ وسيل الدعاة لم يتوقف، حتى غدا الإسلام سائداً في جزائر أرخبيل الملايو.

انتشار الإسلام في أرخبيل الهند الشرقية:

يضم هذا الأرخبيل سومطرة وجاوة وجزر ملوكس وبورنيو وغيرها مما يعرف اليوم بأندونيسيا غيرها من دول مجاورة.

دخل الإسلام إلى سومطرة من بلاد العرب، وثمة شواهد تشير إلى أن الهند هي المنبع الذي استقى منه أهالي سومطرة معرفتهم بالعقيدة الإسلامية، وتنسب أخبار الملايو أن عربياً يدعى عبد الله عارف كان أول من حمل الدعوة إلى سومطرة، ثم اعتلى جيهان شاه عرش سومطرة عام 1205 م كأول ملك مسلم في الجزيرة. ويذكر أن شريف مكة أرسل بعثة إلى سومطرة لتبليغ شعبها مبادئ الإسلام، وكان على رأس البعثة داعية يدعى الشيخ إسماعيل فنجح ومن معه في إقناع سكان بلدة باسوري وسكان عدد من مدن جزيرة سومطرة باعتناق الإسلام، وهذا ما تحدث عنه الرحالة الغربي ماركو بولو والرحالة العربي ابن بطوطة الذي التقى ملك سومطرة الملك الظاهر سنة 1345 م، والذي أضحى الإسلام في عهده قوياً، وصارت مملكته واسعة والحياة الإسلامية في أيامه مزدهرة، استمر انتشار الإسلام بالوسائل السلمية عن طريق التجار والدعاة والموظفين، واستمر التحاق السكان بالإسلام طيلة القرون الماضية وحتى القرن العشرين، إذ نجح الدعاة في اجتذاب كثير من المسيحيين في مقاطعة سيبيرك إلى الإسلام في العقد الأول من القرن العشرين، حتى أن الحكومة الهولندية التي كانت تستعمر إذ ذاك سومطرة لفتت الأنظار في تقاريرها الخاصة بالمستعمرات إلى أن انتشار الإسلام بين الوثنيين في مقاطعة بالمنبج، وأنه وصل أقصى حدود سومطرة الجنوبية وافداً من جاوة، وأن المساجد قد انتشرت في معظم قراهم.

وفي النصف الأخير من القرن الرابع عشر ظهرت حركة للدعوة الإسلامية في جاوة، ونالت نجاحاً فائقاً على يد يدعى مولانا ملك إبراهيم، كان قد رسا على ساحل جاوة الشرقي، وكان يرجع نسبه إلى زين العابدين بن الحسين، فعمل على تحويل الناس إلى الإسلام في جاوة، وحقق فوزاً كبيراً في هذا السبيل، ثم تزوج عربي كان قدم لنشر الدعوة من ابنة أمير تشامبا في كمبوديا، فولدت له غلاماً هو رادن رحمت، فنشأ على مبادئ الإسلام، ورحل إلى جاوة، فصادف داعية عربياً هو مولانا جمادى الكبرى، فتوقع له أن تزول الوثنية على يديه، وأن عمله سيكلل بالنجاح في دخول أهالي جاوة بالإسلام، ولم تمض مدة حتى جذب رادن رحمت إلى الإسلام عدداً كبيراً على الساحل الشرقي من جاوة، وصارت مدينة أمبل المقر الرئيس للإسلام في جاوة. ثم أكمل مهمة الدعوة داعية آخر هو نور الدين إبراهيم الذي كسب شهرة عظيمة، وبعده برز ولده حسن الدين بن نور الدين الذي اشتهر بقوة الإقناع فبسط نفوذه على ساحل سومطرة القريب من جاوة، وعلى جاوة التي صار جميع سكانها مسلمين.

حمل الجاويون والملايويون الإسلام إلى سكان جزيرة ملوكس وغنينا الجديدة في القرن الخامس عشر، فاقتنع ملك تيدور الوثني بالإسلام، وسمى نفسه جمال الدين وسمى ولده الأكبر منصور باسم الشيخ الذي أقنعه بالإسلام، وعندما وصل الإسبان إلى هذه الجزر كان الإسلام قد سبقهم إليها بنيف وثمانين سنة.

وعندما ساعد سكان جاوة المسلمون أهالي بورنيو في إخماد ثورة داخلية تحول أهلها إلى الإسلام في عام 1478 م، ولما دخل الإسبان جزيرة بروناي عام 1521 م وجدوا عليها ملكاً مسلماً (وهي الساحل الشمالي الغربي من بورنيو). وبعد فترة وجيزة دخل الإسلام عام 1550 م إلى مملكة سوكونة من الجانب الغربي من جزيرة برونيو، وبعد موت ملكها الوثني أصبح خليفته على العرش مسلماً، وكان دخل الإسلام عن طريق الدعاة العرب.

أما شعب سليبس فقد ضاق ذرعاً بالخرافات التي ورثها، فاستدعى قساوسة من إسبانيا ودعاة مسلمين ليقارن بين العقيدتين، فبادرت ملكة أنجيه المسلمة بإرسال مجموعة من العلماء، فوصلوا على عجل عام 1603 م، وشرحوا مبادئ الإسلام فاستجاب السكان لدعوتهم، ووطدوا دعائم الإسلام بين سكان سليبس، وصاروا أشد حماسة للإسلام من سكان جميع الجزر في أرخبيل الهند الشرقية، ثم عم الإسلام جزر الأرخبيل في جنوبي شرق آسيا وغينيا الجديدة وسنغافورة وغيرها.

ودخل الإسلام الفليبين من جزيرة الملايو عن طريق داعية يدعى شريف كابونجوان، فقد نزل في جزيرة مندناو في الجنوب، وتزوج من أهلها، وعندما وصل الإسبان إلى الفليبين وجدوا المسلمين قد وطدوا سلطانهم في الجزء الجنوبي من الفليبين، فحاولوا عبثاً قهرهم، لأن السكان نظروا إلى دعوة الإسبان لاعتناق المسيحية بارتياب باعتبارهم محتلين ومستعمرين، وأن وجودهم رمز للعبودية مع ما رافقه من عنف وقهر ومصادرة للحريات والثروات، على النقيض من التسامح الذي ظهر به دعاة المسلمين الذين تعلموا لغة السكان، وتفهموا عاداتهم، وأصهروا إليهم دون أن يدّعوا لأنفسهم حقوقاً تميّزهم عن الآخرين، وظلت مملكة مندناو الإسلامية ملجأ لسكان الجزر الذين قاوموا الاستعمار الإسباني. كما شكلت جزيرة سولو رغم دخول الإسبان إليها رسمياً منذ عام 1878 م مركزاً إسلامياً مهماً، وكان الإسلام دخلها على يد عربي هو الشريف كريم المخدوم عام 1830 م، ثم تبعه داعية عربي آخر هو أبو بكر الذي وصل سولو 1450 م، وبنى فيها مساجد، وتزوج ابنة ملك بوانس المسلم بجندا، والذي جعله وريثه، وإلى أبي بكر هذا يرجع الفضل في تنظيم حكومة سولو وسن قوانينها على أسس إسلامية قويمة [139].

واليوم يلحظ المرء بوضوح تلك الأنشطة المتزايدة التي تقوم بها المؤسسات والتنظيمات الإسلامية لنشر الإسلام في قلب العالم الحديث.. في أوروبا وأمريكا واليابان، فضلاً على مناطق العالم القديم، ويلحظ تلك النتائج الباهرة التي تحققها هذه الأنشطة في كسب أناس من مستويات حضارية متقدمة إلى صف الإسلام، بل إن هذا التقدم الحضاري والنضج الفكري لهو واحد من العوامل التي تدفع المثقف هناك إلى إدراك أعمق لميزة لهذا الدين، وتفرّده، وقدرته على الاستجابة لمطالب الإنسان الحديث.

وإنها لمعادلة واضحة الأبعاد متكاملة الأطراف: أن يملك هذا الدين القدرة على الانتشار - بوساطة أتباعه ودعاته - في كل زمان ومكان، وأن يلتقي مع مطالب الإنسان وأشواقه وحاجاته الأصيلة في إفريقيا وآسيا.. وفي أوروبا وأمريكا على السواء، وأن يحمل قدرته على الحركة والامتداد في قرن تاسع أو قرن عشرين وإذا كان الفارق كبيراً حقاً - في المستوى الحضاري - ما بين الإفريقي في القرنين الماضيين والأمريكي أو الأوروبي أو الياباني في القرن العشرين، فإن ثمة قاسماً مشتركاً أعظم تذوب معه الفوارق الحضارية والجغرافية والجنسية، بل تذوب معه حواجز الزمان والمكان، ذلك هو إنسانية الإنسان.

الفصل الثالث: التحديات والهجمات المضادة والعلاقات الدولية

1 - الوثنية

كانت الوثنية العربية - بكل تخلفها الفكري والديني والاجتماعي - تمثّل جداراً يقف في مواجهة انتشار الإسلام، وكانت قياداتها في مكة قد اختارت منذ اللحظات الأولى أن تصد المنتمين إلى الدين الجديد عن اختيارهم بأي ثمن؛ معنى هذا أن مبدأ الاختيار الحر الذي يدعو إليه الإسلام ويعمل من خلاله، قد فقد شروطه، ومن أجل إدامة فاعليته لا بدّ من تدمير القيادة الوثنية إلا إذا أخلّت هذه القيادة بين العرب والدين الذي تنزّل عليهم.

ومنذ السنة الأولى للهجرة دشّن الرسول صلى الله عليه وسلم أسلوب الهجمات السريعة الخاطفة بوساطة مجموعات محدودة من رجاله، فيما سمي بالسرايا، استطاع المسلمون من خلالها التعرف على الطرق المحيطة بالمدينة والمؤدية إلى مكة، وخاصة الطرق التجارية الحيوية لقريش بين مكة والشام، كما استطاعوا التعرف على قبائل المنطقة وموادعة بعضها. ولقد أثبت المسلمون أنهم أقوياء ويستطيعون الدفاع عن أنفسهم وعقيدتهم تجاه مشركي قريش والقبائل المجاورة فضلاً على أهل المدينة واليهود. وقد أراد المسلمون من ذلك أن تترك لهم الحرية الكاملة لنشر دعوتهم دون تدخّل من الوثنيّة العربية [140]. ولقد حرص الرسول صلى الله عليه وسلم عن طريق السرايا على أن يضم إلى المدينة ما حولها من ريف وقبائل، وأن يخطط لها مجالها ويقرر حدودها ويعقد لها أحلافاً مع القبائل النازلة حولها، لأن الحاضرة لا تستطيع أن تعيش بنفسها وتستغني عن ريف يمدها بالمؤن ويكون مجالاً لنشاطها. وكان هذا أحد أسباب قيام النبي صلى الله عليه وسلم بالسرايا التي امتدت إلى جميع الجهات فأمنت هذا الريف من غزوات البدو الذين كان لا بدّ من كسر شوكتهم وإشعارهم دائماً بقوة المدينة، وعدم ترك أية فرصة لهم للتجمع لغزوه. وكان يفاجأهم دائماً قبل أن يستكملوا أمرهم، فالهجوم عنده أقوى وسائل الدفاع. ولقد أتاحت هذه الظروف للدولة الناشئة في المدينة فرصة الاستقرار [141].

كان المسلمون قد تركوا مكة مهاجرين إلى المدينة، ومخلّفين وراءهم الديار والأموال، وأخذت الأزمة المعيشية تضيّق الخناق عليهم بمرور الوقت. وفي السنة الثانية للهجرة أخذت الأسباب التاريخية تتجمع لكي تقود إلى معركة (بدر) الحاسمة، حيث أبلغ الرسول صلى الله عليه وسلم أن قافلة كبيرة لقريش تضم ألف بعير قادمة من الشام صوب مكة يقودها أبو سفيان في ثلاثين أو أربعين تاجراً مكياً. كانت فرصة جيدة للتعويض، وبمبادرة لا تردد فيها قال الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه: (هذه عير قريش فيها أموالهم فأخرجوا إليها لعل الله ينقلكموها) [142].

تمكن أبو سفيان من الابتعاد صوب الطريق المحاذي للبحر الأحمر ووصل بقافلته إلى مكة سالماً واستنفر القادرين على القتال. وعند (بدر) على الطريق بين مكة والمدينة جرى أول لقاء حاسم بين المسلمين وخصومهم انتهى بهزيمة المشركين، وعودة المسلمين إلى المدينة ببشريات النصر ومعهم عدد من الأسرى الذين أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم بهم خيراً وألزمهم بتعليم صبيان المسلمين القراءة والكتابة لقاء إطلاق سراحهم!

لقد كانت القيادة الموحدة والتعبئة الجديدة والعقيدة الراسخة والمعنويات العالية، (الأسباب) التي مكنت المسلمين من الانتصار الذي نمّى قوة الإسلام وعزّز دولته الجديدة وفتح المجال لنشر دعوته. وكان تشريع خمس الغنائم في أعقاب بدر ذا أهمية كبيرة لأنه أول تشريع قرآني مالي رسمي - غير الزكاة - توطّد به بيت المال في الإسلام وتيسّر تحقيق ما دعا إليه القرآن من

مساعدة الطبقات المحتاجة والإنفاق في سبيل مصالح المسلمين العامة بأسلوب رسمي غير قائم على التبرع [143].

حشد المشركون في السنة التالية (3 هـ) جيشاً قوامه ثلاثة آلاف مقاتل في محاولة لشن هجوم ثأري حاسم على المدينة. وكعادته استشار الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه في الخطة المعتمدة. وكان عدد من كبار الصحابة يميلون إلى رأيه في اعتماد أسلوب الدفاع داخل المدينة، لكن حماس العناصر الشابة وإلحاحهم على الخروج للقتال المباشر مع المشركين جعله يستجيب لهم. وبسبب من تخذيل المنافقين وانسحابهم قبيل المعركة، وعدم التزام المجموعة التي كلفت بحماية ظهور المسلمين عند مرتفعات أحد تحوّل النصر الذي شهدته ساعات المعركة الأولى إلى هزيمة أسفرت عن استشهاد سبعين رجلاً من المسلمين. وتوقف القتال الضاري بعد أن تحصن المسلمون في مرتفعات أحد واستماتوا في الدفاع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الأمر الذي فوّت على المشركين تحقيق هدفهم بالقضاء التام على المسلمين وتحويل نتيجة المعركة إلى نصر حاسم.

ولقد انتهزت الوثنية فرصة انتصارها المجزوء هذا فراحت تحصد دعاة المسلمين فقتل في الرجيع أربعة منهم وأعدم في مكة ثلاثة وأبيد أربعون في بئر معونة. ثم ما لبث المشركون في العام الخامس للهجرة أن شكّلوا - بتحريض من يهود بني النضير وبني وائل - تحالفاً قبلياً كبيراً ضم عشرة آلاف مقاتل، استهدف المدينة مرة أخرى. ووجد الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه ملزماً - بسبب فارق القوى - باعتماد أسلوب الحرب الدفاعية، مستفيداً من تحصينات المدينة الطبيعية من جهاتها الثلاث، الأمر الذي مكّنه وأصحابه من تنفيذ خطة حفر خندق في الجهة الشمالية المكشوفة. ومن أجل إنجاز العمل قبل بدء الهجوم الوثني قسّم الرسول أصحابه إلى مجموعات، تتكون كل منها من عشرة أشخاص كلّفوا بحفر أربعين ذراعاً، وأسهم الرسول صلى الله عليه وسلم مع سائر العاملين في الحفر بهمة ودأب، الأمر الذي مكّنهم من إنجاز الخندق الذي يمتد اثني عشر ألف ذراع في ستة أيام. ومن أجل استكمال الخطة الدفاعية عسكر الرسول بالمقاتلين الثلاثة آلاف وراء الخندق جاعلاً ظهورهم إلى جبل سلع، موزعاً النساء والأطفال في القلاع الحصينة؛ كي يتمكن المسلمون من التحرك بسهولة إذا حدث وتسرب المشركون إلى الداخل، كما شكل كتائب من أصحابه أمرها أن تعسكر في جهات المدينة الأخرى التي يمكن التسلل منها، وشكّل جماعات تتجول في المدينة لحراستها من غدر اليهود في الداخل، وأسهم بنفسه في حراسة الخندق أسوة بأصحابه [144].

اعتمد الرسول صلى الله عليه وسلم كل أسلوب لتفتيت جبهة الأحزاب الذين ازداد خطرهم بعد نقض بني قريظة عهدها في أحرج الأوقات، وتمكن الرسول من تحقيق هدفه وزرع بذور الشك بين بعض أعدائه وبعضهم الآخر، ثم جاءت الرياح الشتائية الشديدة التي راحت تقتلع خيام المشركين ولا تدع لهم مجالاً للاستقرار بمثابة دافع آخر لليأس والرغبة في الانسحاب، حيث أعلن الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطباً جموع المقاتلين عند الخندق: (لن تغزوكم قريش بعد عامكم هذا، ولكنكم تغزونهم) [145].

ومن الحق أن يعدّ ارتداد الأحزاب عن المدينة نصراً عظيماً، وليس من شك في أنه كان ذا أثر كبير فيما تمّ من تعالي الإسلام وانتشار قوته ودعوته فيما بعد، وأنه كان لهذا الارتداد أثره السلبي والإيجابي في آن واحد، إذ جعل العرب المتربصين والمنافقين في المدينة يرون في هذه النتيجة

دلالة النصر الرباني والقوة المعنوية العظيمة فيقفون عند حدهم، ولم يفكر المكيون بعد بمتابعة عدوانهم [146]. ولم يعد بالإمكان بعد اليوم أن يتجمع خصوم المدينة على هذه الصورة فقد أصبحت قريش تشكّ في ولاء القبائل العربية كما أصبحت هذه تشكّ في قدرة قريش على التغلب على المسلمين [147].

ومن مركز القوة الذي أحرزه المسلمون بعد الخندق قرر الرسول صلى الله عليه وسلم أن ينطلق ليعتمر بأصحابه في مكة مستهدفاً تحقيق أهداف ثلاثة: أولها، إشعار الناس جميعاً أن علاقات الإسلام بالقوى الأخرى ليس شرطاً أن تظل قائمة على الحرب والعنف والقتال، وأن بالإمكان أن تسودها فترات من السلم والتهادن والتعايش المشترك على اختلاف المذاهب والاتجاهات. وثانيها، تجميد الصراع ضد قريش والالتفاف إلى الجهات الأخرى لغرض التركيز عليها، سيّما بعد التصعيد الذي شهده الصراع ضد اليهود من جهة وضد البيزنطيين وحلفائهم من نصارى العرب من جهة أخرى. وأما ثالث الأهداف فهو إقرار حقيقة أن مكة ليست حكراً للوثنية، تمارس فيها تقاليدها المتخلفة بحرية، وتسيطر على مقدراتها فتسمح بدخولها لمن تشاء وتمنع من تشاء، بل على العكس أن المسلمين أحفاد إبراهيم عليه السلام أبي الحنفية، وباني الكعبة، أحق وأجدر بدخول الحرم الآمن، وممارسة شعائرهم القائمة على التوحيد الخالص الذي من أجله أقيم البلد الحرام في الوادي غير ذي الزرع.

كانت قريش مصرّة على منع المسلمين من دخول مكة هذه السنة، وكان المسلمون متحمسين للدخول، وأرسلت الزعامة الوثنية عدداً من سفرائها للتفاوض من أجل إيجاد حل للخروج من المأزق الذي وضعت نفسها فيه، فتلقاهم الرسول صلى الله عليه وسلم برحابة صدر وكأنه كان يرى بثاقب بصيرته الثمار الحلوة التي ستجنيها الدعوة الإسلامية إذا ما سادت العلاقات السلمية فترة من الوقت مع قريش زعيمة الوثنية، من أجل ذلك كان مستعداً للتنازل عن بعض الشكليات من أجل إقرار الصلح الذي سمي بالحديبية، نسبة إلى المكان الذي عقد فيه [148]، رغم اعتراض عدد من الصحابة وعدم ارتياحهم.

كان الصلح يقضي بعقد هدنة أمدها عشر سنوات، وأن يرجع المسلمون هذا العام، ولهم أن يدخلوا مكة في العام المقبل والسيوف في أغمادها، وأن لكل قبيلة الحق بالدخول في عهد مع أي من الطرفين تشاء، وأنه لا أسلال ولا إغلال (أي لا غدر ولا خيانة)، وأن من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليّه فعليه أن يرده، ومن جاء قريشاً ممن مع محمد لا تجد نفسها ملزمة برده.

كان صلح الحديبية، كما يقول ابن هشام، "فتحاً" فما فتح في الإسلام فتح قبله كان أعظم منه. إنما كان القتال حيث التقى الناس، فلما كانت الهدنة ووضعت الحرب أوزارها وأمن الناس بعضهم بعضاً والتقوا فتفاوضوا فلم يكلم أحد في الإسلام يعقل شيئاً إلا دخل فيه.. ولقد دخل في تينك السنتين - بعد الصلح - مثلما كان في الإسلام قبل ذلك وأكثر، بدليل أن الرسول صلى الله عليه وسلم خرج إلى الحديبية في ألف وأربعمئة ثم خرج في فتح مكة بعد سنتين على رأس عشرة آلاف رجل [149].

ويرى المؤرخ البريطاني (سير توماس آرنولد) أن الحروب المتصلة بين قريش والمسلمين قد جعلت حتى ذلك الحين القبائل التي تقيم جنوبي مكة حتى تخوم اليمن، بعيدين بعداً يكاد يكون تاماً عن سلطان الدين الجديد، ولكن هدنة الحديبية جعلت الاتصال مع بلاد العرب الجنوبية أمراً ميسوراً في ذلك الحين [150]. ولقد كان لانتشار الإسلام في اليمن في الفترة التي أعقبت الحديبية أهمية خاصة من الناحية العسكرية، فقد جعل قريشاً محفوفة بالمسلمين من الشمال والجنوب وبذلك تقرر مصير مكة وقريش نهائياً [151].

ما لبثت قريش بعد أقل من سنتين أن نقضت عهدها مع المسلمين بمهاجمة حليفتهم خزاعة عند الحرم وقتل العديد من رجالها. فأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بالتجهّز وحرص على الكتمان، كما أنه لم يعلن عن هدفه لأول مرة رغبة منه في أن يدخل مكة بأقل قدر من إراقة الدماء [152]. وكان له ما أراد وهو يستعرض قواته الحاشدة عند مشارف مكة ويضع مقاتلي قريش أمام الأمر الواقع.

ولقد أصدر الرسول صلى الله عليه وسلم أوامره إلى قواده ألا يقاتلوا إلا اضطراراً، وأعلن حظراً للتجوال، وأن من دخل بيته أو الحرم كان آمناً، ووزع جيشه على مداخل مكة الأربعة حيث تم الدخول بسهولة بالغة، دون مقاومة تذكر وبضحايا لا تزيد على بضعة عشر رجلاً [153].

دخل الرسول صلى الله عليه وسلم الكعبة وحطم أصنامها بيديه، وخرج إلى الأصنام المصفوفة حول البيت فراح يعمل فيها تحطيماً ويقول: (وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا) . وأرسل بعض قادته لتدمير الأوثان في القرى المحيطة [154]، ثم ما لبث أن أصدر عفوه العام عن المكيين كافة قائلاً: (اذهبوا فأنتم الطلقاء)، فيما كان (بلال) الحبشي الأسود يتسلق الكعبة لكي يرفع أول آذان للإسلام هناك في قاعدة الوثنية.

وكانت آخر محاولات المقاومة التي نفذتها الوثنية العربية تلك التي قامت بها قبيلة هوازن ذات الشوكة، ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم ما لبث أن انتصر عليها عند حنين في السنة نفسها (8 هـ)، ووزع غنائمها على المقاتلين دون أن يستبقي لنفسه هباءة منه، ثم ما لبث أن قفل عائداً إلى المدينة لكي يتلقى بعد قليل أفواج الوفود العربية التي تقاطرت على المدينة لكي تبايع على الإسلام [155].

وعندما أشرف العام التاسع للهجرة على نهايته، وحان موعد الحج تنزلت الآيات الأولى من سورة (براءة) تعلن عن تصفية الوجود الوثني في جزيرة العرب بعد أن منح الإسلام أتباعه وقتاً كافياً للتفكير في الخروج من حضيض الجاهلية الذي ظلوا يتمرغون فيه مئات السنين، وها قد آن الأوان لكي يؤوبوا إلى الحق ويلتزموا الطريق المستقيم وإلا فإن الدين الجديد لن يمنحهم فرصة أخرى بعد ما صبر عليهم [156].

والواقع أن (إعلان براءة) بوقف الوثنية الجاهلية نهائياً، أمر لا يمكن إدراك أبعاده إلا إذا نظرنا إلى المسألة من جانبيها (الحضاري) و(الاستراتيجي) كضرورتين يرتبط بعضهما ببعض وتسوقان إلى اتخاذ إجراء حاسم كهذا. فأما أولاهما فهي أن الوثنية، على خلاف سائر الأديان الأخرى، تمثل الدرك الأسفل في موقف الإنسان الديني من الكون، موقف يشدّه إلى الحجارة ويصدّه عن التقدم إلى الأمام ويحجب عن بصيرته الرؤية الشاملة لدور الإنسان في الأرض وعلاقته بالقوى الأخرى في الوجود. ولو بقي العربي على وثنيته لظل بحكم تصوّره المحدود هذا أسير جهله وتأخره، وسجين عالم تضيق آفاقه لكي ما تلبث أن تعزله عن العالم وتحصره في رمال الصحراء.

وأما ثانيتها فتقوم على أن الدولة (العقيدية) التي أنشئت في قلب المنطقة العربية وامتد نفوذها السياسي إلى سائر أرجاء الجزيرة، وبدأت تحشد قواها وطاقاتها الجهادية للانتقال صوب الخطوة التالية في التحرك إلى العالم المحيط كله، هذه الدولة كان عليها أن تعتمد استراتيجية صارمة واضحة المعالم؛ من أجل أن تحمي وجودها في شبه الجزيرة من جيوب الوثنية العربية ومراكز

القوى الجاهلية، وأن تحيط مركز انطلاقها إلى العالم بسياج من الوحدة العقيدية والسياسية على السواء؛ لئلا تضرب من الخلف وهي تمارس صراعها ضد القوة الخارجية، حاشدة له جل طاقاتها.

وفي ضوء هذا الارتباط بين الضرورتين الحضارية والاستراتيجية يمكن أن نتفهم موقف الإسلام تصوراً وتطبيقاً إزاء عدد من الأديان. فمهادنته اليهودية والنصرانية في شبه الجزيرة نفسها كان ينبثق عن كون الديانتين كتابيتين متقدمتين (فكرياً) على سائر الديانات الأخرى السابقة والمعاصرة للإسلام، فضلاً على كونهما لا تمثلان من الناحية الكمية خطراً استراتيجياً على الدولة الإسلامية في شبه الجزيرة، إلا أن اليهود عندما نشطوا قبل غزوة خيبر الحاسمة وبعدها لضرب الدولة الإسلامية وإجراء اتصالات عديدة مع القوى الخارجية المتربصة صدر أمر بعدم السماح لهم بالبقاء في الجزيرة، في أقسامها الشمالية القريبة من المركز. وهكذا يجيء إعلان (براءة) نصراً حضارياً واستراتيجياً لدولة الإسلام وهي تتهيأ للخطوة التالية في (تحضير) العالم وجهاد قياداته الكافرة من أجل منح حرية الاعتقاد للإنسان حيثما كان.

وبموازاة الهجوم الخارجي المضاد الذي قادته الوثنية العربية تعرّض الإسلام لهجوم مضاد آخر يمكن اعتباره امتداداً للوثنية، لا يقل خطورة لكونه ينبثق من داخل المجتمع المسلم نفسه هذه المرة؛ إنه حركة النفاق التي أطلت برأسها منذ بدايات العصر المدني، وظلت تواصل تخريبها إلى ما قبيل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم [157].

ثم ما لبثت الوثنية العربية أن عادت لتقوم بهجومها المضاد الكبير الثاني، حتى قبل أن يتوفى الرسول صلى الله عليه وسلم، تحت غطاء حركة الردة والتنبؤ التي امتدت إلى معظم مساحات جزيرة العرب من أقصاها إلى أقصاها.

وعندما توفي صلى الله عليه وسلم وجدت الطليعة التي نظّمها وكوّنها طيلة عهد الرسالة، مهاجرين وأنصاراً، نفسها أمام مسؤوليتها العقيدية الكاملة مباشرة: حماية الوحدة الإسلامية من التفكك، والمجتمع الإسلامي من مؤثرات القوى الداخلية والخارجية التي دأبت على شده إلى الوراء وإعاقة نموه وتقدمه لتحقيق عالمية الإسلام والتزام شريعته.

حقاً لقد هزهم حتى الأعماق نبأ وفاة نبيهم وقائدهم عليه السلام، ولكنها الهزة الموقوتة التي ما لبثت أن عادت بالرجال إلى وعيهم الكامل على صوت أبي بكر، رفيق الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو يقول لهم بوضوح وحسم: "أيها الناس، من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت" ثم يتلو عليهم الآية الكريمة (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ) [آل عمران: 144].

إلا أنه لأسباب تاريخية وجغرافية صرفة انقلبت الأكثرية الساحقة من العرب على عقبيها، وارتدت عن الإسلام ارتداداً كلياً أو جزئياً.

كانت هناك دوافع العصبية القبلية التي يمتد عمرها إلى عشرات القرون، والإلف الاجتماعي والنفسي الذي اعتاده العرب عبر هذه القرون الطويلة حيث الاندماج النهائي في الوحدة القبلية ورفض تجاوزها إلى ما هو أبعد.. التسيب في الانتماء إلى قيادة مركزية واحدة، والتفلت من أي التزام خلقي. وكان هناك فقدان الوعي السياسي الذي تقوم عليه وحدة الأمم والجماعات، كما كان هناك الطموح الشخصي لزعماء القبائل، والتأثيرات - التي لم يلتفت إليها كثير من المؤرخين - للقوى المهزومة في الداخل كاليهودية والنصرانية والمجوسية، والمعسكرات المعادية في الخارج، وبخاصة البيزنطيين والساسانيين. وكان هناك - فضلاً على هذا وذاك - ضيق الفترة الزمنية بين

وصول الإسلام إلى أغلب الجماعات والقبائل العربية في الجزيرة ووفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وبين الزمن المحدود الذي أتيح للإسلام أن يتحرك خلاله والمكان الواسع الذي تحتم انتماؤه للإسلام، وبخاصة في أعقاب نزول آيات براءة من سورة التوبة في أواخر العام التاسع للهجرة وإعلان إلغاء الوجود الوثني من جزيرة العرب.

غير أن أبا بكر الذي اختارته الأمة الإسلامية خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم في قيادتها يوم السقيفة، اليوم الذي قدرت فيه هذه الأمة على أن تمارس تجربة انتخابية رائدة في التاريخ البشري، رغم جدة هذه التجربة في تاريخها، وتصل عبر حوار سلمي يقوم على الكلمة والحجة والبرهان، ويتجاوز منطق العنف والدم إلى اختيار الرجل الذي سيحمل المسؤولية، اعتماداً على ماضيه في الإسلام ومكانته من الرسول صلى الله عليه وسلم وقدراته الفذة. سرعان ما بدأ أبو بكر بتنفيذ برنامجه الذي طرحه في أول خطبة له في مسجد المدينة [158]، وذلك بإعلان الجهاد ضد المرتدين، رغم خطورة المجابهة ورغم المعارضة الواسعة التي جوبه بها من قبل كبار الصحابة الذين ألحوا عليه بالتريّث قبل الإقدام على المجازفة التاريخية التي لا يعرف أحد نتائجها، إلا أنه أصر على القتال.

ليس هذا فحسب، بل إنه أصر على توجيه جيش أسامة بن زيد إلى فلسطين لتأديب القبائل العربية المتنصرة الموالية للروم، وهو الجيش الذي يضم زهرة قوات المسلمين وقال: "والذي نفس أبي بكر بيده، لو ظننت أن السباع تخطفني لأنفذت بعث أسامة كما أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو لم يبق في القرى غيري لأنفذته [159].

ومن خلال هذا الإصرار، هذا الالتزام بمفهوم الجهاد الحاسم، مضى أبو بكر يحقق الانتصارات المتتالية على المرتدين، يكنس تجمعاتهم وينكس راياتهم الواحدة تلو الأخرى، معتمداً على قادة محنكين كخالد بن الوليد وعمرو بن العاص وشرحبيل بن حسنة والعلاء بن الحضرمي وعكرمة بن أبي جهل وسعيد بن العاص وغيرهم، وعلى إيمان جنده العميق الذي كان يدفعهم إلى ساحات الموت فرحين مستبشرين واثقين بنصر الله، ويفجر طاقاتهم القتالية فيغدو الواحد منهم عشرة من المقاتلين. واعتماداً - كذلك - على الجيوب الإسلامية التي ثبتت على عقيدتها في مناطق الردة، رغم ما تعرضت له من صنوف العذاب والاضطهاد.

وسقط زعماء الردة الذين ادعى بعضهم - فوق ذلك - نبوات زائفة: طلحة بن خويلد، ومالك بن نويرة، ومسيلمة الكذاب، والحطم، وذو التاج، والأشعث، والأسود العنسي.. وعدد آخر من صغار المرتدين في الشمال. وعادت الجزيرة العربية مرة أخرى إلى وحدتها التي أرادها لها الرسول صلى الله عليه وسلم، وبذل الجهود المتواصلة من أجل أن تكون المنطلق الاستراتيجي لتحقيق عالمية الإسلام.

وعلى مدى العصرين الراشدي والأموي لم تأل الوثنيات العتيقة في أواسط آسيا وشمالي إفريقيا، حيث امتد الإسلام، لم تأل جهداً في مقاومة هذا الدين، وقامت عبر العصر الأموي على وجه الخصوص، بسلسلة من الهجمات المضادة كان بعضها يحقق أهدافه ويدفع المسلمين إلى التراجع مسافات كبيرة عما أحرزوه من تقدم، وكان بعضها الآخر يسحق في مهده، ولكن في كلتا الحالتين كانت الهجمات المضادة تحمل القوى الإسلامية الكثير من الجهد والعنت وتفقدها الكثير من الرجال والمال والزمن [160].

وكان يمكن - لهذه القوى - أن تلعب دورها لو لم تستنزف في هذه الساحة بالتعجيل في انتشار الإسلام وتعزيز أركان دولته.

ولكن المقاتل المسلم ظل دائماً مستعداً لبذل أقصى ما يستطيع من جهد وتضحية لمجابهة خصومه الذين كان يجد نفسه وأخوانه بينهم - أحياناً - كجزيرة منقطعة وسط بحر بشري واسع ممتد، لكنهم - بثباتهم وصبرهم - كانوا يخرجون في معظم الأحيان منتصرين ليس فقط على المستوى العسكري ولكن بما هو أهم من هذا بكثير: كسب هذه القوى البشرية الواسعة إلى صف الإسلام.

إن المرء ليتذكر هنا ذلك السيل من الهجمات المضادة التي قامت بها الجماعات التركية الوثنية في أواسط آسيا، والبوذية في الهند، وقبائل البربر في الشمال الإفريقي، وكيف آلت في معظم الأحيان إلى انضواء هذه الكتل في كيان الدين الإسلامي والدولة الإسلامية، وكيف أنها أمدت بقدراتها الفتية عالم الإسلام بطاقات جديدة زادته قوة وقدرة على الانتشار والفاعلية العقدية والسياسية والحضارية.

واستمرت الهجمات الوثنية عبر العصور العباسية التالية، ولكن حدّتها كانت قد خفت إلى حدّ كبير لكي ما تلبث في أخريات هذه العصور أن تبرز في واحدة من أشد الهجمات عنفاً وشراسة في تأريخ الإسلام، تلك هي الهجمة المغولية التي أتت على معظم الكيانات الإسلامية في وسط آسيا وغربيها، وأسقطت بغداد قاعدة الخلافة عام 656 هـ، وصفّت الوجود العباسي، ومضت لكي تجهز على الشام وفلسطين، وتتقدم باتجاه مصر والشمال الإفريقي لولا أن قيّض الله لها القيادة المملوكية الشابة في مصر التي تمكنت في معركة عين جالوت عام 658 هـ في فلسطين من سحق القوات المغولية بقيادة كتبغا، ذراع هولاكو، ووقف الزحف المغولي عن مواصلة المسير، بل ملاحقته في الديار الشامية والجزرية وتحرير البلاد والعباد من قبضته المدمرة.

لقد بدأ الغزو المغولي لعالم الإسلام كارثة دموية رهيبة، واكتساحاً مترعاً بالقسوة والضراوة، وضربة همجية في صيرورة حضارة كانت تتألق بعطائها.

ويكفي أن نقرأ في (التاريخ الكامل) لابن الأثير بعض عباراته لكي نعرف من نبرتها التي لم نعتدها في مؤلفة المذكور هول المأساة رغم أنها كانت - يومذاك - في بداياتها الأولى زمن جنكيزخان. إنه يقول: "لقد بقيت عدة سنين معرضاً عن ذكر هذه الحادثة استعظاما لها كارهاً لذكرها. فأنا أقدم إليه رجلاً وأؤخر أخرى، فمن الذي يسهل عليه نعي الإسلام والمسلمين؟ ومن الذي يهون عليه ذكر ذلك؟ فيا ليت أمي لم تلدني، ويا ليتني متّ قبل حدوثها وكنت نسياً منسياً. إلا أنني حثني جماعة من الأصدقاء على تسطيرها وأنا متوقف، ثم رأيت أن ترك ذلك لا يجدي نفعاً. فنقول: هذا الفعل يتضمن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى التي عقمت الأيام والليالي عن مثلها، فعمّت الخلائق وخصّت المسلمين. فلو قال قائل: إن العالم منذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم وإلى الآن، لم يبتلوا بمثلها لكان صادقاً، فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يدانيها. ومن أعظم ما يذكرون من الحوادث ما فعله بخت نصر (نبوخذ نصر) ببني إسرائيل من القتل.. وما بنو إسرائيل بالنسبة إلى من قتلوا؟ فإن أهل مدينة واحدة ممن قتلوا أكثر من بني إسرائيل. ولعل الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة إلى أن ينقرض العالم وتغنى الدنيا.. إنهم لم يبقوا على أحد، بل قتلوا الرجال والنساء والأطفال وشقوا بطون الحوامل وقتلوا الأجنة، فإنا لله وإنا إليه راجعون، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم" [161].

ولقد اهتزت ثقة المسلمين في كل مكان بقدرتهم على الرد، وسيطر عليهم إحساس مدمّر بالهزيمة يعبّر ابن الأثير عن بعض صوره بقوله: "لقد حكي لي عنهم حكايات يكاد سامعها يكذب

بها من الخوف الذي ألقى الله سبحانه وتعالى في قلوب الناس منهم، حتى قيل إن الرجل الواحد من المغول كان يدخل القرية أو الدرب وبه جمع كثير من الناس، فلا يزال يقتلهم واحداً بعد واحد ولا يتجاسر أحد أن يمد يده إلى ذلك الفارس. ولقد بلغني أن إنساناً منهم أخذ رجلاً ولم يكن مع التتري ما يقتله به، فقال له: ضع رأسك على الأرض ولا تبرح، فوضع رأسه على الأرض ومضى التتري وأحضر سيفاً وقتله به! وحكى لي رجل قال: كنت أنا ومعي سبعة عشر رجلاً في طريق، فجاءنا فارس من التتر وقال لنا: ليكتف بعضكم بعضاً، فشرع أصحابي يفعلون ما أمرهم، فقلت لهم: هذا واحد فلم لا نقتله ونهرب؟ فقالوا: نخاف. فقلت: هذا يريد قتلكم الساعة فنحن نقتله فلعل الله يخلصنا، فوالله ما جسر أحد على أن يفعل. فأخذت سكيناً وقتلته، وهربنا فنجونا" [162].

ومع ذلك كله فإن الهجوم المغولي الشرس كان بشكل من الأشكال بمثابة التحدي الذي استجاش قدرات المسلمين ووحد طاقاتهم المبعثرة لمجابهة المصير. وكانت عين جالوت هي ساحة الاختبار التي مكّنت المسلمين من حماية وجودهم، فضلاً على استئناف مقاومتهم لبقايا الصليبيين في فلسطين والشام وتحرير الأرض من قبضتهم بشكل نهائي.

ثم إن المغول وهم يقومون بهجومهم العنيف قدروا على أن يطووا جيوب الباطنية المتحصنة في جبال فارس وأذربيجان وقلاعها التي مارست لأكثر من قرن من الزمن صنوف الغدر بالمسلمين، واستنزاف طاقاتهم، حيث عجزت دولهم المتعاقبة عن تصفية خصومهم هؤلاء.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تجاوز كل التوقعات بإعلان انتماء أحد أجنحة المغول الثلاثة الكبيرة، والمسمى بالجناح الذهبي جنوبي روسيا، إلى الإسلام، وما لبث بعد فترة قصيرة أن لحقه الجناح الرئيسي في بلاد فارس والعراق.

ولقد كان الجناحان يضمان حشوداً كبيرة من خيرة المقاتلين، وطاقات شابة قديرة على الإنجاز الحضاري وجدت نفسها منجذبة إلى عقيدة الأمة التي قهرتها، رغم ما هو معروف في بداهات الاجتماع والعمران من أن المغلوب مولع بتقليد الغالب. ولكن ها هنا انعكست المقولة فانتمى الغالب إلى عقيدة المغلوب بقوة هذا الدين الذي يملك الكثير من عناصر الجذب على تغاير الأماكن والجماعات والأزمان.

تضاءلت حدة الهجمات الوثنية ضد الإسلام، ومضت قرون والمعركة الأساسية بين الإسلام وخصومه تنصب على محور الصراع بينه وبين الغرب النصراني عبر موجاته الثلاث: الارتداد الإسباني، والالتفاف الإسباني - البرتغالي، والاستعمار القديم.

ولكن كان يزامنها بين الحين والحين هجوم وثني هنا أو هناك، وقد تمركز بالدرجة الأولى في الساحتين الإفريقية والهندية، إذا جاز لنا اعتبار الهندوسية والبوذية ديانتين وثنيتين، وقد مارس المهاجمون في كلتا الساحتين دوراً ملحوظاً ضد الإسلام والمسلمين، وقاموا، مستقلين حيناً أو بدعم من الصليبية والاستعمار حيناً آخر، بسلسلة من الضغوط والتضييق التي تراوحت بين الحرمان من الحقوق الدينية والمدنية والإنسانية والتصفية الجسدية التي تفتعل لتنفيذها أبسط الأسباب، والتي ذهب ضحيتها عشرات الألوف من المسلمين.

وإذ كانت هذه الهجمات لا تحمل بطانة فكرية أو مذهبية مؤثرة وفاعلة، فإن خطورتها ظلت محصورة في نطاق قدراتها المادية والسياسية الصرفة على تضييق الخناق على المسلمين وإبادتهم، رغم أنه يتحتم علينا ألا نغفل هنا عن الخلفيات والإسناد الصليبي الاستعماري المتواصل الذي سعى إلى تسخير هذه الهجمات لتحقيق أهدافه واعتمادها رأس حربة ضد الوجود الإسلامي في تلك المناطق.

2 - اليهودية:

قبيل ظهور الإسلام، ومن خلال المعطيات التوراتية عن مجيء النبي الأخير، راح اليهود يعلنون بين الحين والحين عن قرب ظهور هذا النبي، ويتباهون بذلك، ويهددون خصومهم من العرب بالانتماء إليه، ويتوعدون مخالفيهم [163]. ولم يكن معظم أحبار اليهود يتوقعون أن النبي القادم سيكون خطراً على وجودهم المستغل، وأنه بدعوته العالمية المفتوحة سيكتسح تجمعاتهم العرقية المغلقة، وبمبادئه الواضحة السمحة سيعرّي طقوسياتهم وأسرارهم.

ولما تشكلت دولة الإسلام في المدينة لم يكن اليهود المقيمون فيها بقادرين - أول الأمر - على إعلان مجابهتهم المكشوفة بينما أتباع الدين الجديد يزدادون عدداً يوماً بعد يوم. ولم يكن من مصلحتهم أيضاً أن يتولوا بأنفسهم كبر مقاومة الإسلام، وقريش لا تزال على قوتها. وهكذا وافقت معظم القبائل اليهودية على الدستور أو الصحيفة التي أعلنها الرسول صلى الله عليه وسلم لتنظيم الأمور السياسية والمدنية في يثرب، ودخلوا أطرافاً فيه لكي يتيحوا لأنفسهم فترة من الوقت يستردون فيها أنفاسهم إزاء السرعة التي كانت الأحداث تتحرك بها.

ورغم أن هذا الميثاق كان ينصّ على إسهام اليهود مع المسلمين في صدّ أي عدوان وثني يقع على المدينة، وتغطية النفقات المالية للقتال، فإن اليهود لم ينفذوا هذا البند بشرطيه. ولم يشأ الرسول صلى الله عليه وسلم أن يلح عليهم لتنفيذه، فالمهم هو أن يجمد اليهود نشاطهم ضد الإسلام كي يتفرغ للمجابهة الحاسمة مع قريش، وهذا ما يفسّر لنا جواب الرسول صلى الله عليه وسلم للأنصار يوم أحد عندما سألوه: يا رسول الله، ألا نستعين بحلفائنا اليهود؟ فكان جوابه: لا حاجة لنا فيهم [164]

.

كان الغرض الذي يرمي إليه الرسول صلى الله عليه وسلم من وراء الصحيفة، وما إليها من العهود التي عقدها مع بطون يثرب، هو هدم النظام القديم وإيجاد نظام جديد يمكن أن تتوحد به العناصر اليثربية وأن تعود يثرب بعد فرقة أحيائها مدينة واحدة [165].

وفي أعقاب الهجرة، ولفترة من الوقت، سارت العلاقات بين الرسول صلى الله عليه وسلم واليهود سيراً حسناً، وكان يطمح من جهته أن يتفهم اليهود دوافع حركته الدينية وأهدافها والعوامل المشتركة التي تربط الأديان السابقة بالإسلام ولاسيما وأنهم يرون بأم أعينهم في صفحات كتبهم تلك التأكيدات المستمرة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. وقد أدى المصدر الواحد لكلا الدينين إلى أن تمارس بعض الطقوس والشعائر الإسلامية وفق بعض الأشكال التي يمارسها اليهود. وهذا أمر منطقي بالنسبة للدعوة الجديدة التي جاءت لتعلن أكثر من مرة أنها ليست سوى امتداداً للدعوة الدينية الكبرى التي بدأها إبراهيم عليه السلام ونادى بها فيما بعد موسى وعيسى عليهما السلام. ومن هنا يبدو الخطأ الساذج الذي وقع فيه عدد من الكتاب والمستشرقين، نذكر منهم على سبيل المثال (بروكلمان) الذي يقول: "تأثرت اتجاهات النبي الدينية في الأيام الأولى من مقامه في المدينة بالصلة التي كانت بينه وبين اليهود، وأغلب الظن أنه كان يرجو عقب وصوله إلى المدينة أن يدخل اليهود في دينه، وهكذا حاول أن يكسبهم عن طريق تكييف شعائر الإسلام بحيث تتفق وشعائرهم في بعض المناحي" [166].

وقد أمل اليهود في مطلع العهد المدني، وقد رأوا هذا التعاطف الإسلامي معهم، دون أن يفهموا أسبابه العميقة، أن الرسول صلى الله عليه وسلم ربما يقر بأرجحية العقيدة التي يؤمنون بها، ثم بدأ يتضح لهم، يوما بعد يوم، المصدر الأساسي للخطر الذي تشكّله الدعوة الجديدة بمواجهة اليهودية.

إن النبي يدعو إلى (توحيد) غير الذي يؤمن به اليهود على أساس عرقي استعلائي مغلق، من أن الله الواحد هو إله إسرائيل الذي اختارهم لنفسه من دون الناس، وبذلك كانوا يرون لأنفسهم ميزة على الناس. فإذا جاء محمد فدعا إلى هذا الإله الواحد للناس جميعاً، بغض النظر عن أجناسهم، فإنه بذلك يزيل عن بني إسرائيل هذه الميزة التي يستفتحون بها على الآخرين، وإذن فلا تهادن بينهم وبين محمد الذي يسعى إلى تحطيم تلك القواعد المقررة التي سار عليها اليهود فقامت بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم محاجات ومجادلات ما لبثت أن اتخذت من جانبهم موقف التحدي والمعاندة، بل إنهم اندفعوا في عدائهم فتورطوا في تفضيل الأصنام على التوحيد [167].

بدأ النزاع بين النبي صلى الله عليه وسلم واليهود بالمناقشة الدينية المتبادلة بين الطرفين، فكان أحبار اليهود يوجهون الأسئلة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ويصلون فيها إلى حدّ التعنت، وكان القرآن ينزل فيما يسألون عنه [168]. وزاد الأمر توتراً انضمام المنافقين إلى اليهود في حربهم النفسية مع المسلمين [169]. ومضى اليهود للإيقاع بين المهاجرين والأنصار والأوس والخزرج، وفتنة الناس عن دينهم، ومحاولة ردهم إلى الشرك [170]. ورغم ذلك فثمة آيات تضمنت استثناء لبعض اليهود وتنويهاً بسلامة مواقفهم حيث استجاب بعضهم للإسلام دون إكراه [171]. كما إن علاقات طيبة قامت بين المهاجرين وبعض اليهود فكانوا يغشون مجالسهم ويسألونهم ويسمعون منهم ويرون التوراة تصدق القرآن والقرآن يصدق التوراة [172].

وبدأ الصراع المرير بين الإسلام والوثنية العربية فرمى اليهود بثقلهم إلى جانب الوثنية، ولم يتركوا في تحركاتهم المضادة أسلوباً إلا اتبعوه تصعيداً للحرب النفسية والمطاردات الجدلية: فتنة اجتماعية، واغتيالاً فردياً، وتحركاً عسكرياً، وخيانة في الأوقات الحرجة، وتأليباً للقوى المعادية للإسلام وتجميعها كي تضرب عن قوس واحدة، إلا أن من سوء حظ اليهود أنهم لم يتحركوا مجتمعين ويقفوا صفاً واحداً بمواجهة الإسلام، الأمر الذي مكّن الرسول صلى الله عليه وسلم من التصدي لكل مجموعة منهم على انفراد وهزيمتها الواحدة تلو الأخرى: بدءاً ببني قينقاع (2 هـ) وانتهاء بيهود خيبر (7 هـ) مروراً ببني النضير (4 هـ) وبني قريظة (5 هـ). وربما فكر اليهود بالتحرك الجماعي المشترك لولا خوفهم العاقبة حيث سيؤدي ذلك إلى كشفهم وهم لم يعتادوا العمل المكشوف ومن ثم آثروا الأسلوب الآخر وهو أن يختار كل فريق منهم الفرصة المناسبة لضرب الإسلام وإضعاف دولته.

كانت حصون خيبر بمثابة الموقع العسكري الأخير ليهود الجزيرة، وقد انطلقت منه أكثر من محاولة لضرب المسلمين ودولتهم، كما أنه أصبح ملجأ لكل اليهود الذين خرجوا من المدينة، وكان لا بدّ من تصفيته لهذه الأسباب جميعاً. ورغم الانتصار الحاسم الذي حققه الرسول صلى الله عليه وسلم ضد يهود خيبر بعد مقاومة شديدة، فإنهم عندما طلبوا منه أن يحقن دماءهم أجابهم إلى ذلك، فلما نزلوا إليه عرضوا عليه أن يبقيهم في أرضهم لقاء أن يدفعوا للمسلمين نصف حاصلاتهم فوافق الرسول صلى الله عليه وسلم على العرض تقديراً منه لإمكانياتهم الزراعية ورغبة في الإفادة من أية طاقة في إعمار الأراضي واستثمارها، إلا أنه بيّن لهم أن موافقته هذه غير ملزمة إلى الأبد وأنه إذا شاء أن يخرجهم أخرجهم تحسباً لأية خيانة أو غدر قد يصدر عنهم.

وهناك ـ كما يقول المؤرخ اليهودي إسرائيل ولفنسون ـ أمر يستوقف النظر وهو أنه كان بين الغنائم التي غنمها المسلمون في غزوة خيبر صحائف متعددة من التوراة، فلما جاء اليهود يطلبونها أمر النبي بتسليمها لهم. ويدلّ هذا على ما كان لهذه الصحائف في نفس الرسول من

المكانة العالية مما جعل اليهود يشيرون إلى النبي بالبنان حيث لم يتعرض بسوء لصحفهم المقدسة.
ويذكرون بإزاء ذلك ما فعله الرومان حين تغلبوا على أورشليم وفتحوها سنة 70 ب.م. إذ أحرقوا الكتب المقدسة وداسوها بأرجلهم، وما فعله المتعصبون من النصارى في حروب اضطهاد اليهود في الأندلس حين أحرقوا أيضاً صحف التوراة.، هذا هو البون الشاسع بين الفاتحين ممن ذكرناهم وبين رسول الإسلام [173].

ولما سمع يهود فدك، القرية اليهودية المجاورة، بما حلّ برفاقهم في خيبر من معاملة طيبة بعثوا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم يعلنون رغبتهم في المصالحة على مناصفة أراضيهم [174].
أما وادي القرى فقد ظلت عاصية ففرض الرسول صلى الله عليه وسلم الحصار عليها، ودعا أهلها إلى الإسلام فأصروا على القتال، فجرت بين الطرفين مناوشات محدودة والرسول يعرض عليهم الإسلام وهو يأبون حتى تمكن من فتح بلدهم عنوة، وترك المزارع بأيديهم مناصفة عليها. ولما بلغت يهود تيماء أنباء الانتصارات الإسلامية صالحوا الرسول صلى الله عليه وسلم على الجزية وأقاموا في بلدهم [175].

ولقد ظل اليهود بعدئذ كمواطنين وليسوا كتلاً عسكرية، يمارسون حقوقهم في إطار الدولة الإسلامية، لا يمسّهم أحد بسوء، وعاد بعضهم إلى المدينة بدليل ما ورد عن عدد منهم في سيرة ابن هشام وفي مغازي الواقدي. وهناك الكثير من النصوص والروايات التاريخية التي تدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعامل اليهود بعد غزوة خيبر بروح التسامح حتى أنه أوصى عامله على اليمن معاذ بن جبل (بألا يفتن اليهود عن يهوديتهم). وعلى هذا النحو عومل يهود البحرين إذ لم يكلفوا إلا بدفع الجزية وبقوا متمسكين بدين آبائهم. وأهم من كل ذلك تلك الحقوق والامتيازات التي منحها الرسول لآل بني حنينة الخيبرية وأهل مقنا وأسراً غير قليلة من أهل خيبر عدا إقرارهم على الأراضي ونصف حاصلاتها فيما ذكره ابن هشام والبخاري [176] .

ورغم انفتاح صدر القيادات الإسلامية والمجتمع الإسلامي لليهود الذين عاشوا وسائر الجماعات الدينية غير الإسلامية بين ظهرانيهم، فيما لم يشهد له التاريخ نظيراً قط سماحة، وتكافؤ فرص، وتسلماً للمناصب الكبيرة [177]، رغم هذا الانفتاح، بل ربما بسببه واصل اليهود تآمرهم التخريبي ضد الإسلام عقيدة وشريعة ودولة ومجتمعاً، وواقعاً مشهوداً، وهم المعروف عنهم قدرتهم الفذة على التآمر والتخريب.

ولن نكون مغالين إذا قلنا إن عدداً من الاضطرابات والفتن، والفرق المنحرفة، والتجمعات المذهبية المناهضة للإسلام، والحركات الاجتماعية المتحللة من التزاماته، كانوا هم - اليهود - بعض من وقفوا وراءها وأذكوا نارها في محاولة منهم لإضعاف هذا الدين ودحض شوكته وطمس تميّزه بين المذاهب والأديان.

ويستطيع الباحث أن يلمس التأثيرات اليهودية - على سبيل المثال - في الخلفيات الفكرية أو المذهبية، لبعض الأجنحة المتطرفة من الحركة الإسماعيلية، كما يستطيع أن يلمس التأثيرات نفسها في الحركة البابية والبهائية في إيران، فيما بعد، فضلاً على العديد من الفتن والدعوات الضالة التي أشعلوها في المشرق والمغرب على السواء.

إن المجتمع الإسلامي مجتمع مفتوح على كل المستويات، وكان بمقدور أي يهودي أن ينتمي لعقيدة هذا المجتمع دون أن يندمج فيه اندماجاً كاملاً، وكان بمقدوره - كذلك - أن يبقى على يهوديته ويظهر الإسلام. لم يكن هناك تحقيق هوية أو أي مقياس للتثبت من مدى الولاء، ولم تكن

هناك مؤسسات أمن أو شرطة تلاحق وتكشف أصحاب الولاءات المزدوجة كما يحدث في القرنين الأخيرين.

إن رجلاً كعبد الله بن سبأ ليس وحده في الميدان، إنه - في الحقيقة - ليس فرداً ولكنه ظاهرة تاريخية: تستر اليهودي بالإسلام والعمل من خلال انتمائه للمجتمع الإسلامي على تخريب هذا المجتمع وتدمير ثوابته.

وإذا كانت بعض الأضواء قد سلطت على ابن سبأ في فترات مبكرة من تاريخنا، كما سلطت على حركة الدونمة - التي لعبت دورها المعروف في تدمير القيادة العثمانية بسبب رفضها السماح لليهود باستيطان فلسطين - في فترات متأخرة من تاريخنا، فإنه حدث بين الظاهرتين: السبأية والدونمة، عشرات من الظواهر، وجرت مئات من المحاولات على المستوى نفسه: التستر بالإسلام وتخريبه باطناً.

بل إننا نشهد في تاريخنا المعاصر ما يؤكد هذه الظاهرة، بما أنها واحدة من صيغ العمل اليهودي في عالم الإسلام. وكلنا يذكر ذلك الرجل المسمى (كمال ثابت أمين)، والذي تمكن تحت غطاء اسمه العربي هذا أن يواصل قفزاته في سلم السلطة في سوريا في أوساط الستينيات حتى كاد أن يصبح وزيراً، فضلاً على مهامه الحزبية المتقدمة. ثم ما لبثت الصدفة وحدها أن كشفت عن حقيقته فإذا به الجاسوس الإسرائيلي إيللي كوهين، الذي لعب دوراً خطيراً في تقديم المعلومات الدقيقة والخرائط المفصلة عن واحدة من أهم المواقع الجغرافية والاستراتيجية في وطننا العربي: الجولان، ليس هذا فحسب بل إنه استطاع أن ينشئ شبكة من العلاقات كان لها أكبر الأثر في تمكين إسرائيل من وضع يدها على هذا الموقع الخطير [178] .

في أواخر القرن الماضي تبلور الهجوم اليهودي المضاد على الإسلام والمسلمين من خلال الحركة الصهيونية التي انطلقت من مؤتمر بازل بزعامة هرتزل عام (1896 م) لتثبيت برنامج عملها، ووضع خططها المفصلة التي استهدفت إقامة وطن قومي لليهود. وسعت في البداية إلى اعتماد الأساليب والصيغ الدبلوماسية لفتح ثغرة في جسد الدولة العثمانية يتدفق منها اليهود إلى فلسطين ويمهدون الطريق لدولتهم هناك، وإذ وقف السلطان عبد الحميد بمواجهة المحاولة بإصرار لجأ الصهاينة إلى اعتماد الأسلوب الآخر: التآمر تحت ستار انتماء قطاع كبير من يهود الدولة العثمانية للإسلام واندماجهم في الحياة الاجتماعية، هناك حيث نشط الدونمة في تشكيل وتوسيع أنشطة جمعية الاتحاد والترقي ودفعها لتنفيذ المؤامرة الكبيرة: إسقاط الرجل الذي كانت قيادته تمثل جداراً صلباً بمواجهة أطماع يهود وتآمرهم.

ففي عام (1900 م) دخل نوئيل (عما قره صو أفندي) زعيم سلانيك على السلطان، بفضل الفريق (عارف بك) وأبلغه أنه موفد من قبل الجمعية الصهيونية، وأنه قادم يطلب إليه إعطاء تلك الجمعية الأراضي الواقعة في المثلث القائم ما بين يافا وغزة والبحر الميت، مقابل خمسة ملايين ليرة ذهبية عثمانية تدفعها الجمعية الصهيونية هدية إلى الخزينة السلطانية، وعشرين مليوناً تقرضها الجمعية إلى الحكومة دون فائدة لمدة تعينها الحكومة. فغضب السلطان وطرد (صو قره) من حضرته.

ولقد عبر هرتزل عن المسألة بوضوح حين قال: "إذا أعطانا جلالة السلطان فلسطين فإننا نتولى حل مشاكل تركيا المالية حلاً تاماً"، ولكن السلطان عبد الحميد ردّ على هرتزل في حزيران عام (1896 م) بالجواب الحرفي التالي "الإمبراطورية التركية لا تخصني ولكنها تخص

الشعب التركي فلا أستطيع أن أوزع أي جزء منها، ليدخر اليهود ملياراتهم، وعندما تتقسم إمبراطوريتي فإنهم يستطيعون الحصول على فلسطين بدون بدل، إنما جثتنا فقط هي التي ستقتسم، ولن أرضى مطلقاً بأن يشرّح جسمنا ونحن أحياء [179].

وكان السلطان عبد الحميد قد أصدر عام (1888 م) منشوراً يمنع الهجرة الجماعية اليهودية إلى أراضي الدولة العثمانية ومنها فلسطين طبعاً، كذلك قرر عدم السماح للحجاج اليهود بالبقاء أكثر من ثلاثة أشهر في فلسطين.

وكان لا بدّ للسلطان أن يدفع الثمن؛ إذ قامت حركة الاتحاد والترقي التي سيطرت على قياداتها وكوادرها المتقدمة عناصر ماسونية ويهودية إسلامية الظاهر، بخلعه عام (1909 م)، ومن عجب أن الرجل الذي تقدم إليه بقرار الخلع هو الزعيم (قره صو) نفسه.

وما أن سقط الرجل وآلت القيادة العثمانية إلى أيد صنعت على عين اليهود ورعايتهم، حتى تغيّر الحال وأخذت الحركة الصهيونية تحظى بمزيد من الامتيازات منها على سبيل المثال لا الحصر:

1 . قيام المنظمة الصهيونية بتمويل صحيفة (التركي الفتي)، وعمدت الصهيونية إلى وضع رئاسة تحريرها بيد ناشر اسمه (جلال نوري بك) أحد الوجهاء النافذين وابن وزير تركي. وحين انضم فلاديمير جابوتنسكي إلى مكتب الأستانة بناء على توصية من جاكوبسن، كانت شبكة الصحف التي يسيطر عليها الصهيونيون في منتصف عام (1909 م) تضم، بالإضافة إلى الصحيفة السابقة، مجلة أسبوعية بالفرنسية (الفجر) يرأس تحريرها لوسيان سيتو، ومجلة أسبوعية باللغة اليهودية الإسبانية يرأس تحريرها دافيد الكانون، ومجلة أسبوعية بالعبرانية. وقد تمكن جابوتنسكي من كسب تعاون عدد من الشخصيات اليهودية التركية البارزة لصالح العمل الصهيوني، وعلى رأس هؤلاء عضوان بارزان في البرلمان العثماني (نسيم روسو ونسيم مازلياح) واللذان سبق لهما أن شاركا في تأسيس حركة تركيا الفتاة.

2 . أصبح اليهود بعد نجاح حركة الاتحاد والترقي يأملون بالعمل في الاستيلاء على فلسطين بحرية، بسبب من علاقة الحكام الجدد بهم ورأوا أن باستطاعة بن غوريون وأمثاله من المهاجرين سراً أخذ الجنسية التركية.

3 . جاءت حكومة تضم ثلاثة وزراء يهود، وكان وزير ماليتها اليهودي الأصل يجمع حوله في الوزارة طائفة من المستغلين اليهود وسماسرة بيع الأراضي بما فيهم رئيس ديوانه، والحكومة تترك المجال لهجرة اليهود إلى فلسطين وشراء الأراضي [180].

وقامت الحرب الأولى لتنتهي بتصفية أملاك الدولة العثمانية وتمزيق كيانها، ولكي تغدو حباتها المتفرقة لعبة بأيدي الأمم المنتصرة هناك حيث تواصل اليهودية العالمية محاولتها لتحقيق هدفها وحيث يصدر وعد بلفور، ويمهد الطريق لقيام إسرائيل: ثمرة واحدة من أشد الهجمات المضادة في تاريخ الإسلام مكراً وتضليلاً.

3 - الشعوبية:

بعد تدمير الدولة الساسانية وامتداد الفتح الإسلامي إلى قلب الأراضي الإيرانية شهدت المراحل التالية من العصر الراشدي محاولات انتفاض عديدة قام بها الفرس، كانت بمثابة هجوم مضاد ولكنه مشتت، لوقف حركة الفتح الإسلامي في هذه الجبهة أو تلك، واستعادة بعض المواقع التي أفقدتهم إياها تلك الحركة.

وفيما بعد، وعلى مدى قرون متطاولة، ظل الفرس يقومون بهجماتهم المضادة لضرب الإسلام ودولته، وكان مكمن الخطر في هذه الهجمات يتمثل - من جهة - بالتشبث العميق لبعض الفئات الفارسية بأمجادها التاريخية في مرحلة ما قبل الإسلام وسعيها المتواصل لاستعادتها باعتبارها مثلاً أعلى يطمحون إلى التحقق به. كما يتمثل - من جهة أخرى - بالخلفية أو البطانة المذهبية التي

كانت ترافق هجماتهم المضادة في بعض الأحيان، فتمنحها ما يشبه العمق العقيدي الذي يزيدها قوة واندفاعاً ويمنح أصحابها قدرة أكبر على المقاومة والفاعلية، ويقيناً بأحقية صراعهم ضد الإسلام ومعتنقيه.

وقد تمثلت تلك الهجمات المضادة بحركات عسكرية - سياسية حيناً، كالحركة البابكية، على سبيل المثال، وبأنشطة فكرية ومذهبية حيناً آخر كالمسلمية والراوندية وصولاً إلى البابية والبهائية، وبمحاولات للتخريب الديني والأخلاقي - كذلك - الذي مارسه الزنادقة وعدد من الأدباء والشعراء والمفكرين.

وقد تصدت القيادات الإسلامية لهذه المحاولات جميعاً، عسكريها وسياسيها ومذهبيها، بالكفاح العسكري والسياسي حيناً، وبتنظيم مؤسسات تأخذ على عاتقها مكافحة آثار هذه الهجمات حيناً آخر، وبتشجيع المفكرين والفقهاء والأدباء للرد على دعاوى هذه الحركات وتفنيدها حيناً ثالثاً.

إن الحركة الشعوبية ما هي، في نهاية الأمر، إلا هجمة فارسية مضادة اتخذت أكثر من وجه، ومارست أكثر من أسلوب، ولكنها كانت في كل الأحوال تستهدف ضرب الإسلام وحملته من العرب واستعادة المركز القيادي السياسي والحضاري للفرس القدماء، "فإلى جانب هجومها على الإسلام والحضارة العربية وتآمرها على السلطان العربي كانت تعمل على إحياء معالم الحضارة الإيرانية، فهي في الوقت الذي تطعن في العرب وحضارتهم، وتقول إنه لم يكن للعرب ملك وليست لديهم فلسفة ولا علم، تعمل على وضع الكتب والرسائل عن الحضارة الإيرانية وتدفع الهبات الكبيرة من أجل ترجمة الكتب الإيرانية إلى العربية، كما عمدت إلى إحياء المراسيم الإيرانية القديمة والاحتفال بأعياد إيران القومية.. وعملت الشعوبية على التمسك بالديانات الثنوية - الزرادشتية والمانوية والمزدكية باعتبارها ديانات إيرانية، وفي ذلك يقول (دي لافيدا) "ومنهم من وجد في المانوية تراثاً قومياً خلفه الآباء فيجب الحرص عليه وتعهده.. لكي يقارنوا تراث العرب ودينهم بما خلفه لهم الآباء من تراث ودين". وافتخرت الشعوبية بالشخصيات الإيرانية من أجل توجيه الأنظار إليها وحملها لتزعم حركة المقاومة ضد العروبة، فنسبت فرقة الراوندية الألوهية إلى أبي مسلم الخراساني، وادعت أنه لم يمت وأنه سيعود فيعيد الملك للفرس، وأنشد الشعراء الشعوبيون يشيدون بمواقف الفرس، وادعوا أن الفرس هم الذين أسقطوا الدولة الأموية وأقاموا الدولة العباسية.. وبذلت الشعوبية جهوداً متصلة في سبيل إعادة السلطان الفارسي، فأسهمت باغتيال الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، واشتركت في حركات المختار وابن الأشعث والخوارج التي استهدفت القضاء على سلطان الأمويين وساهمت في الدعوة العباسية واشتركت في قيامها، وعملت بعد ذلك على محاربتها عن طريق إثارة الفتن بين العلويين والعباسيين، كما قامت بثورات مباشرة ضد الدولة العباسية. ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ بل عمدت الشعوبية إلى استعمال التنجيم واستغلاله لإصدار الأحكام التي تؤكد زوال السلطان العربي وعودة الملك إلى الفرس.. ولكي تضفي الشعوبية على هذا النوع من التنجيم قوة دينية ادعت (أن زرادشت قال إن الملك يزول عن الفرس إلى الروم واليونانية ثم يعود إلى الفرس ثم يزول عن الفرس إلى العرب ثم يعود إلى الفرس) [181].

ولقد ركزت الشعوبية هجوماً متصلاً على (مبدأ التوحيد) الذي هو (أصل الدين وعمود الإسلام)، وقد استغلت معظم الفرق الغالية الحلول والتناسخ لمحاربة هذا المبدأ.. ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ بل إن معظم رؤساء الفرق الغالية ادعوا الألوهية بحجة تناسخ روح الله في الأنبياء والأئمة وانتقالها إليهم. وطعنت بعض الفرق الغالية بقدرة الله (البداء).. وذهبت فرقة أخرى إلى

القول بالتشبيه والتجسيم من أجل الطعن بوحدانية الله سبحانه.. وعمل الزنادقة الثنوية على ضرب مبدأ التوحيد عن طريق تشكيك "ضعاف الغرائز في الواحد الأول من جهة التعديل وأمالوهم إلى التثنية"، وحبذوا للناس عبادة الاثنين النور والظلمة. وذهب الزنادقة من الدهرية إلى نفي مبدأ التوحيد من أساسه فأنكروا "الصانع المدبر وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع" ورددوا (... مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ...) [الجاثية: 24]. كما وجهت الشعوبية حملة قوية إلى (مبدأ النبوة) الذي "يقوم على الإيمان والاعتراف بجميع الأنبياء والرسل وأن محمداً خاتمهم، وأن القرآن هو دستور الإسلام لا نقض فيه ولا تحريف ولا زيادة"، فعمدت بعض الفرق إلى استغلال التأويل للطعن في مبدأ النبوة فقالوا: "إن كل مؤمن يوحى إليه".. واستغلت فرقة غالية أخرى التناسخ لإلغاء فكرة اختتام النبوة بمحمد.. وذهب ابن الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي إلى نكران فكرة النبوة من أساسها.. بل إن بعض الشعوبيين تهجموا على الأنبياء أنفسهم.. كما وجهوا هجوماً قوياً إلى الكتب السماوية.. ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ بل أخذوا يكذبون على الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ويضعون الأحاديث الملفقة على لسانه.. كما إنهم شككوا بمبدأ البعث والحساب وأن معاقبة الأرواح قد تتم في هذه الحياة عن طريق التناسخ.. واستعملت الفرق الغالية التأويل لهدم مبدأ الفرائض.. مستهدفة بذلك هدم المجتمع الإسلامي الذي تعدّ هذه الفرائض بمثابة قوته التي تحميه، كما إن إنكار المعاد وما يرتبط به من جنة أو نار يسعى إلى إزالة فكرة الخوف من العقاب في الآخرة ويفتح المجال للفسق والمجون.. وإلى جانب ذلك ذهبت فرقة غالية إلى القول بالجبرية "وإنه لا فعل ولا عمل لأحد غير الله" وفي هذا توكيد على عدم أهمية القيام بالفرائض وعدم الاهتمام من اقتراف الموبقات حيث لا قدرة ولا إرادة للإنسان فيما يفعل [182].

وإلى جانب هذه الحملات المضادة انطلق الزنادقة في حرب صريحة ضد الإسلام عقيدة وشريعة وسلوكاً، وقد أطلقت الزندقة على من بدّل دينه الإسلامي بدين آخر وعلى من طعن في القرآن وأنكر بعض آياته، وعلى من قال بالقدر وادعى الربوبية، كما أطلقت على من أنكر التوحيد وقال بوجود إلهين، وأطلقت على المانوية والدهرية وعلى المجون والظرف، وعلى هذا فالزندقة مظهر أساسي من مظاهر الشعوبية، وهي أعلى مراحل التحدي الديني والفكري والاجتماعي للإسلام، التي استهدفت هدم الإسلام من الداخل، وإنه السبيل لتحقيق أهدافهم الأخرى، ذلك أن ضياع ملكهم كان على يد العرب ولم يكن يتأتى للعرب ذلك لولا دينهم الجديد وهو الإسلام فكرهوا العرب وكرهوا الإسلام [183].

إلا أن هجمات الشعوبية بصيغها كافة لم تعد أن تكون بقعاً صغيرة لا تكاد ترى في نسيج الإسلام المحكم المتين، وهي لم تؤثر فيه إلا في نطاق محدود، ولم تمر دعاواها دون رد ومجابهة وتفنيد زادت الفكر الإسلامي قوة وحصانة، ومكّنته، عبر معاركه الجدلية، أكثر فأكثر من مواجهة خصومه في الساحات العقيدية والأخلاقية والسلوكية والسياسية.. والحضارية عموماً.

ومن أجل ألا نقع في مظنة التعميم يتحتم ها هنا أن نشير إلى أن هذا الذي مارسته هذه الحركة لم يتعد عناصر ومجموعات محدودة من الفرس كانت بمثابة الاستثناء للقاعدة الأوسع والأعرض، وأن الفرس كشعب انتمى للدين الجديد ومحضه الإخلاص، لعب دوراً إيجابياً بناء في تثبيت أركان الإسلام عقيدة وشريعة وسلوكاً ودولاً وأنشطة حضارية، وفي توسيع عالمه وإغناء معطياته الثقافية.. وقدم العقل الفارسي المسلم عطاءه السخي على سائر المستويات ويكفي أن نتذكر - ها هنا

- تلك الأسماء اللامعة التي تألقت في ساحات العلوم الإسلامية والعربية كافة: في الفقه، والتشريع، وعلوم القرآن والحديث والرجال، وفي التاريخ والفلسفة والرياضيات والفلك والطبيعة، والجغرافيا. ويكفي أن نتذكر - كذلك - الجهود المخلصة التي قدمها هذا العقل لتأصيل اللغة والأدب العربي، وإغنائهما وحمايتهما من التفكك والذوبان.

4 - الغرب والصليبية:

نستطيع أن نضع أيدينا، ونحن نتحدث عن الهجوم المضاد الذي نفذته القوى النصرانية الغربية ضد المسلمين على خمسة محاور تحرك عليها هذا الهجوم بصيغ دورية متعاقبة كادت أن تغطي المدى الزمني بين ظهور الإسلام والعصر الحديث. ولم يكن أوار الصراع على كل واحد من هذه المحاور يفتر قليلاً، حتى يشب ثانية في محور جديد لا يقل عنه ضراوة وعنفاً واستنزافاً للطاقات الإسلامية في مساحات واسعة من الأرض.

هذه المحاور هي:

1. البيزنطيون.
2. الإسبان.
3. الحركة الصليبية.
4. الالتفاف الإسباني - البرتغالي - الأوروبي.
5. الاستعمار والتبشير.

ونكتفي هنا بالتأشير على كل واحد من هذه المحاور في محاولة لاستخلاص الدلالات الأكثر أهمية، أما التفاصيل والجزئيات فهي أمور يعرفها الجميع، ويمكنهم الرجوع إليها في مظانها من المصادر والمراجع التي تناولتها، كما أنها ليست من مهمة هذا الكتاب.

لقد كان انتشار الإسلام - كحركة عالمية - وانتصار دولته وتمكنها في الأرض بمثابة تحد ليس فقط لعقيدة أوروبا النصرانية المحرّفة، ولكن لوجودها العسكري والاقتصادي والسياسي ذاته، ومن ثم كان ذلك الصراع طويل المدى بينها وبين عالم الإسلام والذي استغرق القرون الطوال، ولا يزال، وغطى مساحات واسعة في البر والبحر. ولم تكن الدوافع الاقتصادية التي يحاول البعض أن يفسّر أو يبرر بها تلك الهجمات سوى واحدة من العوامل الأساسية لهذه الهجمات الدورية، كان العامل الديني أبرزها وأخطرها كما يتضح ويتأكد من مجرى الوقائع ذاتها.

1 - البيزنطيون

ترجع بدايات التحرك البيزنطي المضاد للإسلام إلى عصر الرسالة نفسه، فمنذ العام الخامس للهجرة وعبر معارك دومة الجندل، وذات السلاسل، ومؤتة، وتبوك، وانتهاء بحملة أسامة بن زيد، كان المعسكر البيزنطي يتحسس الخطر الإسلامي الجديد القادم من الجنوب، لا سيّما بعد تمكن الدولة الناشئة من فك ارتباط العديد من القبائل العربية شمالي الجزيرة بسادتهم القدماء: الروم.

وسواء كان البيزنطيون يتحركون ضد القوات الإسلامية بفعلهم ابتداء، أو كرد فعل لتحرك إسلامي، فإن المحصلة الأخيرة هي أن هذا المعسكر بدأ يدرك، أكثر فأكثر، حجم التحدي الجديد، ويعد العدة لوقفه.

صحيح أن هذه العدة لم تكن - أحياناً - بالحجم المطلوب، ربما بسبب عدم دقة المعلومات التي كانت القيادة البيزنطية تبني عليها مواقفها، إلا أن النتيجة هي أن النار اشتعلت عبر هذا المحور،

وازدادت اشتعالاً بعيد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وتدفق القوات الإسلامية في البلاد التي يسيطر عليها البيزنطيون [184].

بعد إخراج البيزنطيين من ممتلكاتهم في آسيا وأجزاء من إفريقيا على يدي القيادة الراشدة، شهدت المراحل التالية من العصر الراشدي محاولات التفاف، وردود أفعال عديدة، وهجمات مضادة نفّذها هذا المعسكر في البر والبحر. ولكنها آلت في معظمها إلى الخسران، ثم ما لبث البيزنطيون أن انحسروا عبر العقود التالية، وبفضل الملاحقة الدؤوبة التي قام بها الأمويون، ومن بعدهم عدد من الدويلات الإسلامية في الشام ومصر وشمالي إفريقيا، انحسروا بالكلية عن الشمال الإفريقي، ومساحات واسعة من البحر المتوسط، وانزووا هناك في شبه جزيرة الأناضول، فضلاً على ممتلكاتهم في أوروبا نفسها.

وهكذا، وبمرور الوقت، أصبح خطر هجماتهم محدوداً لأنها تركزت عند خط الثغور في الأناضول والجزيرة الفراتية دون أن تتعداه إلى العمق إلا نادراً، بسبب من يقظة القيادات الإسلامية وتحصينها خط الحدود من جهة، وقيامها بهجمات مستمرة ضد الدولة البيزنطية، وتوغلها في العمق باتجاه القسطنطينية نفسها من جهة أخرى، الأمر الذي لم يدع للإمبراطور البيزنطي - في معظم الأحيان - أن يأخذ زمام المبادرة وأن يوسع نطاق هجومه المضاد اللهم، إلا عند مطلع القرن الرابع الهجري حيث كانت الدولة العباسية قد ضعفت، إلا أنه حل محلها هناك ذلك الكيان الإقليمي الحمداني الذي تشكّل في حلب قريباً من خط الثغور، ووقف بالمرصاد لهذه المحاولة، واستطاع أن يكسر حدتها وأن يمتص الكثير من اندفاعها، رغم أنها وصلت في إحدى اندفاعاتها إلى حلب نفسها وتوغلت في الجزيرة الفراتية وشمالي الشام.

ثم كانت وقعة ملاذكرد التي حقق فيها السلاجقة عام (463 هـ) في قلب الأناضول نجاحاً ساحقاً ضد العمود الفقري للقوات البيزنطية، بمثابة نهاية لتحديات الدولة البيزنطية وهجومها المضاد، واستمر الأمر على هذه الحال حتى سقوطها بعد قرون عدة على يد العثمانيين (1453 م).

2 - الإسبان

شهدت الساحة الأندلسية، منذ بدايات مبكرة، هجمات مضادة متواصلة، قادمة من الشمال حيث يتحصن الإسبان في المناطق الأشد وعورة، ولقد تمخضت هذه الهجمات عن صراع مرير استطاعت القيادة الأموية عبره أن تجابه الهجوم المضاد لمدى يقرب من القرون الثلاثة، وأن تحتويه وترغمه على الانحسار في الجيوب الشمالية لشبه الجزيرة الإيبيرية. ثم جاءت دفقة الحيوية الإسلامية الجديدة مرتين: إحداهما على يد المرابطين القادمين من المغرب، والأخرى على أيدي أخلافهم الموحدين القادمين من هناك، الأمر الذي مكّن الإسلام في الأندلس من الصمود بمواجهة التحدي، ومقاومة الهجوم الإسباني المضاد بسلاح شبه متكافئ لمدى يقرب من القرون الأربعة.

لكن المسلمين هناك ما لبثوا - أخيراً - أن استنزفوا، وزادهم ضعفاً انقسامهم على أنفسهم، وصراعهم الدموي الطاحن فيما بينهم، الأمر الذي حوّل الميزان لصالح القيادة النصرانية التي تمكنت في نهاية المطاف من إسقاط آخر كيان إسلامي هناك: مملكة غرناطة عام (897 هـ)، لكي ما تلبث، تحت زعامة فرديناند وإيزابيلا أن تنفّذ أبشع مجزرة مذهبية في التاريخ البشري،

اشتركت فيها السلطة والكنيسة ومحاكم التحقيق، واستطاعت بالتالي، وبأساليبها التي تتجاوز البداهات والقيم الإنسانية، فضلاً على الدينية، من تدمير الوجود الإسلامي في الأندلس وإزالته من الخارطة الإسبانية، ودمج الجماعات الإسلامية قسراً بالمجتمع النصراني ديناً وثقافة وسلوكاً [185].

هذا هو السبب الذي يفسّر لنا لماذا انحسر الإسلام عن إسبانيا دون غيرها من الأراضي التي وصلها الإسلام. لقد كان سلوك السلطة والكنيسة الإسبانيتين تحدياً فوق الطاقة، بل كان بعبارة أدق بمثابة مذبحة محزنة وتصفية جسدية شرسة للوجود الإسلامي، لم يكن بمقدور الإنسان المسلم والجماعة المسلمة إزاءها الصمود بأية حال من الأحوال.

وقد يفسّر هذا، إلى حدّ ما، ما شهدته أوروبا الشرقية حيث جرت محاولات لا تقل عنفاً وشراسة في بعض الأحيان، اضطرت الوجود الإسلامي إلى الانكماش والتراجع عن مساحات واسعة من الأرض الأوروبية.

ويجب أن نتذكر - كذلك - أن الصراع المذهبي والحضاري ذا الطابع المصيري الذي حكم علاقات آسيا بأوروبا عبر التاريخ، هو الذي جعل أوروبا تتشنج إزاء امتداد الإسلام إلى أراضيها، غرباً في الأندلس وجنوبي فرنسا، وشرقاً في جهاتها الجنوبية الشرقية، وتبذل جهوداً مريرة ومحاولات متواصلة من أجل إزاحة الوجود الإسلامي من هناك بأي أسلوب وبأية صيغة حتى لو تنافت مع أبسط قواعد التعامل الشريف مع الجماعات والأديان؛ من أجل التفرد بحكم القارة، ومجابهة التحدي الإسلامي فيما وراء الحدود.

3 - الحركة الصليبية

كانت حقبة الغزو الصليبي للمشرق الإسلامي طويلة المدى، امتدت في المكان لكي تشمل مساحات واسعة من الجزيرة الفراتية والشام وفلسطين ومصر والبحر المتوسط.

وامتدت في الزمان لكي تستغرق القرنين، وإنها لحقبة مترعة بالقيم والدلالات، وقد كتب عن أحداثها وتفاصيلها الكثير [186]. لكن البحث عن مغزاها لم يواز أبداً هذا الكثير. ورغم الجدل الذي لا يزال دائراً حول دوافع الحركة الصليبية فإنها ستظل مستعصية على التفسير الأحادي الذي يردها إلى عامل واحد ديني أو اقتصادي، إذ إنها في جوهرها وأهدافها وليدة عوامل شتى اقتصادية واجتماعية ودينية وسياسية لا يتسع المجال لاستقصائها.

لقد تعاقبت على المشرق الإسلامي ثماني حملات صليبية كانت تتوالى عليه بين الحين والحين إسناداً لشقيقاتها السابقات أو طمعاً في مغانم جديدة، أو رغبة في تحقيق ما عجزت عنه الحملات الأخرى، أو استجابة لتحديات ومخاطر جديدة برزت من جانب المسلمين أنفسهم.

لقد تمكنت الحملة الصليبية الأولى التي انساحت إلى الأرض الإسلامية في أواخر القرن الخامس الهجري من التمركز هناك وإنشاء مملكة وثلاث إمارات كانت أولاها في الرها في الجزيرة الفراتية، وثانيتها في أنطاكية على البحر المتوسط، وثالثتها في طرابلس اللبنانية، أما المملكة فكانت في بيت المقدس.

وانطلقت الحملة الصليبية الثانية بعد حوالي نصف القرن لكي ما تلبث أن تعقبها حملة ثالثة بعد مرور عقود ثلاثة فحسب، ومن ثم راحت الحملات التالية تتردى حتى أذن الله بانقضاء دولة الغزاة الصليبيين في الأرض الإسلامية، ولقد كانت تكاليف الحقبة باهظة بمعنى الكلمة، استنزفت من الطرفين الكثير من الإمكانات والقدرات ولعبت دوراً خطيراً في عرقلة مسيرة الحضارة الإسلامية، ولما كان الغزاة أقل تحضراً من المسلمين، وأقرب إلى البداوة، فإن عالم الإسلام كان

أشد خسارة من خصمه بما لا يقبل مقارنة أو قياساً. ومع ذلك فإن التحديات التي صنعتها الهجمات الصليبية والقيم التي صاغها المسلمون وهم يتصدون للغزاة، تمثل ولا ريب، رصيداً كبيراً يضاف إلى ما يتضمنه تاريخ الإسلام من تجارب وخبرات.

لقد كانت الحروب الصليبية حلقة من سلسلة طويلة في صراع الإسلام ضد خصومه، سبقتها حلقات على الطريق الطويل، وأعقبتها حلقات أخرى، فما دام هناك عقيدة يطمح المنتمون إليها لهدي العالم وتحريره من الطواغيت، وقيادته صوب الصراط، فإن الخصوم سيرفضون الدعوة حرصاً على مواقعهم ومصالحهم، وزعاماتهم وشهواتهم، وسيعتمدون كل أسلوب لوقف الزحف التحريري الشامل، وما دام أن الإسلام انتشر في أرض وسط، ممتازة الموقع، كثيرة الخيرات، فإنه سيظل هدفاً لمطامع الأعداء.

لقد اصطرع الوثنيون واليهود والفرس والبيزنطيون مع الإسلام، وجاء الإسبان والصليبيون الفرنجة من بعدهم، وسيعقبهم المغول والبرتغاليون والهولنديون والإنكليز والفرنسيون والإيطاليون والروس، حلقات متعاقبة في سلسلة طويلة كان الإسلام عبرها يكافح ليس دفاعاً عن ذاته وأرضه ومعتنقيه فحسب، بل هجوماً على مواقع الباطل لزحزحتها وتدميرها، وفتح الطريق أمامه ثانية لمواصلة الجهاد الدائم.

فالغزو الصليبي ليس أمراً جديداً، ولا ظاهرة غريبة أو استثنائية، وإنما هو القاعدة وغيره الاستثناء.

ولقد كانت المقاومة الإسلامية لهذا الغزو تعبيراً عن استمرار تيار العقيدة في نفوس المسلمين، على مستوى القمة حيناً وعلى مستوى القواعد معظم الأحيان، لقد صنعت الحقبة مجاهدين على درجة كبيرة من الفاعلية والقدرة، وقد انتشر هؤلاء المجاهدون في كل الجبهات وقاموا بمقاومة الغزاة في كل الفترات. وعلى مدى قرنين من الزمن لم يضعفوا ولم يستكينوا أو يضعوا السلاح، كانوا على استعداد في كل لحظة لركوب خيولهم والانطلاق سراعاً إلى الأهداف. إنهم كانوا - بالتعبير العسكري الحديث - يحملون إنذاراً من الدرجة القصوى.

والجهاد لا تصنعه النظريات والأماني، والمجاهد لا يتحرك في الفراغ، ولكنها التحديات التاريخية الكبيرة هي التي تصنع الجهاد وتبعث المجاهدين، وتنفخ في المقاتل المسلم روح البطولة والتضحية والاستشهاد. لقد كانت الحروب الصليبية تحدياً كبيراً، لكن المسلمين عرفوا كيف يستجيبون له ويكونون مجاهدين كما أراد لهم الله ورسوله أن يكونوا.

وليس الجهاد عملاً سريعاً، وانتظاراً لقطاف سريع، إنه صبر طويل، وممارسة دائمة، وتضحية بالغالي والرخيص، وزهد في المغانم القريبة والمنافع العاجلة، وقدرة على تعليق الرغبة المتعجلة بحلول النتائج، وربطها بقدر الله ومشيئته.

إن أجيالاً من المجاهدين قد تنطوي قبل أن تنكشف النتائج، وقبل أن يطالب أحد منهم بقبض الثمن أو رؤية النتيجة الحاسمة. إنهم يدركون جيداً أن عليهم أن يجاهدوا من أجل تحقيق كلمة الله في الأرض دفاعاً بمواجهة خصم، أو هجوماً لسحقه وتدميره، ولكن مصائر الصراع تبقى دائماً بيد الله، قد يكشفها على المدى القريب، وقد يطول السرى ويلتوي الطريق، ولكن المجاهد يتحتم عليه في الحالتين أن يظل حاملاً سيفه، مقاتلاً في ساحة العالم، فالجهاد ماض - كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم - إلى يوم القيامة تكشفت نتائجه أم ظلت مخفية في طيات الغيب البعيد (وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ...) [يونس: 46] [187].

لقد استغرقت الحروب الصليبية مئتين من السنين، لكن هذا المدى الطويل للعدوان لم يدفع رجال المقاومة المجاهدين إلى اليأس والتشاؤم وإلقاء السلاح، بل ظلوا يقارعونه بالنفس القوي ذاته، وتسلم الأجيال منهم الراية للأجيال حتى أذن الله بزوال العدوان وجلاء آخر غاز صليبي عن أرض الإسلام.

والحق أن طول أمد العدوان وامتداده على مسافة قرنين من الزمن، لم يكن بسبب من نقص في القدرات البشرية والاقتصادية لعالم الإسلام، أو ضعف في التزام الجماهير العقائدي وروحها الجهادية، وإنما في غياب القيادة الموحدة المؤمنة الملتزمة الواعية، عبر مساحات من الصراع الطويل، ويوم كانت تبرز قيادات كهذه كانت تتحقق الإنجازات الكبيرة، وكانت النتائج الحاسمة تختزل حيثيات الزمن والمكان وتحقق من المعطيات ما شهد به الغربيون أنفسهم.

إن زمن قيادة رجل كمودود ونور الدين محمود والناصر صلاح الدين، لهو الزمن الذي تلقى فيه الصليبيون أقسى الضربات، وتمكن المجاهدون خلاله من تحقيق أكبر الإنجازات، ولكن كم من أمثال هؤلاء القادة برزوا عبر الحقبة الطويلة؟

إن قيادة المقاومة لو أتيح لها أن تتواصل كما تواصلت - مثلاً - بين نور الدين وصلاح الدين، لما طال أمد العدوان، ولاختزلت أيام المحنة والاستنزاف.

ومع غياب القيادة المؤمنة في مراحل شتى من الصراع، كان عالم الإسلام يشهد نقيصة أخرى. لقد راحت معظم القيادات السياسية والعسكرية تتطاحن فيما بينها فتستنزف الكثير من قدراتها من جهة، وتدير ظهرها للغزاة من جهة أخرى. كان الفاطميون يقاتلون العباسيين والسلاجقة، وكان العباسيون يلاحقون السلاجقة، وكان هؤلاء يتناحرون فيما بينهم، وكانت حشود الأمراء المحليين الصغار تقتتل على هذه القلعة أو المدينة أو تلك المساحة التافهة من الأرض.

ولو حدث وأن توحّدت هذه الطاقات الإسلامية جميعاً لكان الحال غير الحال، ولتحققت مجابهة للعدوان أكثر فاعلية وأشد قدرة على اختزال الزمن وتنفيذ التحرر المرتجى.

هذا إلى أن عدداً غير قليل من الأمراء المحسوبين على عالم الإسلام، مارسوا أنماطاً من الخيانة، وصنوفاً من الغدر من أجل منافعهم القريبة ومصالحهم العاجلة، لعبت دورها في عرقلة حركة المقاومة ووضع العقبات والحواجز في طريقها، وكثيراً ما كان هؤلاء يوجهون طعناتهم القاسية في أشد المراحل حساسية وخطورة فجلبوا - بذلك - على حركة المقاومة الكوارث والويلات. ورغم أن الجهاد كان يستأنف المسير بعد كل كبوة، ورغم أن قيادات المجاهدين ما كانت تأبه للغدر فإنها كانت تحتاج دوماً لزمن إضافي كي تجدد القدرة على مواصلة الطريق.

وفضلاً على هذا وذاك فإن الخليفة العباسي الذي كان يعاني من الضعف وهبوط الفاعلية، يمثّل ولا ريب، باعتباره السلطة العليا لعالم الإسلام، حاجزاً مكانياً وسياسياً أمام قيام الأمراء المجاهدين بدور الرجل الأول الذي يدين له عالم الإسلام من أقصاه إلى أقصاه، والذي يستطيع من خلال مركزه القيادي الشامل أن يوظف كل الطاقات والقدرات الإسلامية من أجل المعركة ضد الغزاة.. لقد كان الخليفة مجرد ظل سياسي وعسكري، ولكن تربعه قمة الهرم، وتردده في العمل في كثير من الأحيان، أعاق مهمة احتواء التحدي من قبل رجل قيادي كبير يقف في القمة شكلاً ومضموناً.

إن الخليفة إما أن يكون قديراً على الفعل التاريخي، والتحرك الشمولي أو أن لا يكون على الإطلاق؛ لأنه في حالة ضعفه وعدم أخذه زمام المبادرة وحضوره الكامل في قلب الحدث، لن ينسحب بشكل نهائي لكي يتيح المجال لظهور القيادة - القمة التي تمارس الحضور التاريخي - وسيبقى ظله يحجب بشكل أو آخر، تحقيق هذا الهدف الخطير.

صحيح أن رجلاً كنور الدين محمود أو الناصر صلاح الدين أديا دورهما كاملاً ومارسا حضوراً تاريخياً مؤكداً، ولكن ماذا لو أن نور الدين نفسه أو صلاح الدين نفسه كان خليفة المسلمين؟

وغير هذه المعوقات الرئيسة حشود من السلبيات والمعوقات الثانوية لعبت دورها جميعاً في إطالة أمد الصراع الذي انتهى - على أية حال - بجلاء آخر جندي صليبي عن ديار الإسلام.

4 ـ حركة الالتفاف (الإسباني البرتغالي الأوروبي)

ما لبثت أوروبا، بعد سحق الوجود الإسلامي في إسبانيا، أن بدأت بقيادة إسبانيا والبرتغال، ومن بعدهما بريطانيا وهولندة وفرنسا.. عملية الالتفاف التاريخية المعروفة على عالم الإسلام عبر خطوطه الخلفية في إفريقيا وآسيا، والتي كانت بمثابة التمهيد لحركة الاستعمار القديم التي ابتلي بها العالم الإسلامي فيما بعد، والتي استمرت حتى العقود التي أعقبت سقوط الخلافة العثمانية.

كان المماليك في مصر والشام قد بلغوا مرحلة الإعياء، وكان اكتشاف الطريق البحري الجديد حول رأس الرجاء الصالح قد وجّه لتجارتهم - التي هي بمثابة العمود الفقري لمقدراتهم المادية - ضربة قاصمة، أما العثمانيون فكان جهدهم منصّب أولاً على اختراق أوروبا من الشرق، ولم تكن لديهم الجسور الجغرافية التي تمكنهم من وقف محاولة الالتفاف تلك في بداياتها الأولى، ولكنهم ما لبثوا بعد عدة عقود أن تحركوا لمجابهة الموقف.

ومع ذلك فقد دافعت الشعوب والقيادات الإسلامية المحلية في المناطق التي ابتليت بالغزو دفاعاً مستميتاً، وضربت مثلاً طيًّبا في مقاومتها المتطاولة للعدوان، وألحقت بالغزاة خسائر فادحة على طول الجبهات والمواقع الساحلية التي سعى هؤلاء إلى أن يجدوا فيها موطئ قدم لهم.

يقول جورج كيرك: "لقد كان هدف هنري الملاح هو استمرار الصليبيين بواسطة التغلب على دار الإسلام حربياً وتجارياً، وانتزاع تجارة الذهب وغيره من أيدي المسلمين، والاتصال في جنوبي الصحراء بجان (حنا) نجاشي الحبشة للتعاون معه على مهاجمة المسلمين من الجنوب، ومن هنا بدأت في أوائل القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) وخلال القرن العاشر حركة يقودها البرتغاليون والإسبانيون في الاستيلاء على موانئ شاطئ إفريقيا مراكش، والجزائر، سبتة، وطنجة، ومليلة، والمرسي الكبير، ثم اتصلت هذه المحاولات باحتلال البرتغاليين للبحرين ومسقط بقصد محاصرة الأساطيل العربية في البحر الأحمر والخليج".

"وكان البرتغاليون قد وصلوا إلى رأس الرجاء الصالح عام (1487 م) واستطاع ألفونسو البوكرك إقامة دولة في الشرق. ثم سيطر البرتغاليون على الخليج العربي خلال القرن السادس عشر، وأبحر فاسكودي جاما إلى موزمبيق وفي عام (1502 م) سيطر على زنجبار وفي عام (1505 م) خرج من البرتغال أسطول تعداده عشرون سفينة فاحتلوا سفالة وكلوه وممباسا، وبلغوا مسقط وهرمز عام (1509 م)، وفي عام (1519 م) احتلوا السواحل الإفريقية وانتزعوها من أيدي العرب".

"غير أن هذه الحركة لم تصل إلى ما كانت تطمع فيه، فقد أوقفتها القوة الإسلامية العثمانية النامية التي استطاعت أن تقضي عليها، فقد ظهر العثمانيون في مياه الخليج عام (1585 م) واستقبلهم أهل الساحل بحماس شديد، كما دخلت دولة المماليك مع البرتغال في حروب بحرية، ثم

خلف الفرنسيون والهولنديون والإنجليز البرتغال وإسبانيا وخطوا خطوات واسعة كان أبرزها استيلاء هولندا على أرخبيل الملايو، وفرنسا وإنجلترا على إفريقيا، واستأثرت إنجلترا بالهند، كما ناهض الإنجليز البرتغاليين، وأرسلوا سفنهم إلى بلاد فارس عام (1616 م). وقد استطاع العثمانيون إنقاذ العالم العربي من الغزو البرتغالي الإسباني الذي استهدف خنق التجارة العربية، وحين حاولوا السيطرة على ساحل المغرب الإسلامي للإغارة عليه وضربه، سارع العثمانيون بالسيطرة على المغرب كله ما عدا مراكش واستطاعوا مواجهة الإسبان في حوض المتوسط وجزائره وسواحله، ونالوا منهم، وبذلك استطاعت القوة البحرية العثمانية أن تسيطر على ساحل شرق إفريقيا وشمال المحيط الهندي في مطلع القرن الثامن عشر فأرهب ذلك الأوروبيين".

"واستطاع أحمد بن سعيد عام (1740 م) أن يقف في وجههم في عُمان، حيث فقد البرتغاليون الأمل في استرداد هذه المنطقة. وقد كانت عمان بعد سقوط الأندلس أكبر قوة عربية ودامت نهضتها من عام (1000 هـ) إلى (1250 هـ)، وقد استولت على ثغور البحر الأحمر والمحيط الهندي والخليج، فإفريقيا الشرقية إلى رأس الرجاء الصالح. وفي بضعة أجيال صار أهل عمان سادة هذه البحار العظمى الثلاثة، وصار لهم أسطول ضخم هاجم الأسطول البرتغالي وأجلاه عن جميع الثغور الهندية والفارسية والإفريقية.. ولم يصبر الإنجليز على هذه الدولة البحرية التي كانت تهددهم في أملاكهم في آسيا وإفريقيا فعملوا على مدى ثمانين عاماً على إضعافها والقضاء عليها، وضرب الأسطول البريطاني مدنها بالقنابل" [188].

5 - الاستعمار والتبشير

وجاءت الموجة الأوروبية المضادة التالية على يد القوات الاستعمارية التي دفعتها الثورة الصناعية إلى البحث عن مجالاتها الحيوية في القارات القديمة لتصريف بضائعها والحصول على الخامات الضرورية، وتسخير الطاقات البشرية الرخيصة المستعبدة في إفريقيا عن طريق نقلها بالقوة فيما يعرف بحركة تهجير العبيد، التي كانت بمثابة إحدى العلامات السوداء في تاريخ الصراع بين أوروبا والشرق، والتي ذهب ضحيتها عدد كبير من أبناء الشعوب الإسلامية في إفريقيا.

واستمرت هذه الموجة الاستعمارية التي قادتها بريطانيا وفرنسا وهولندة وبلجيكا وإيطاليا، حتى العقود الأولى من القرن العشرين. وكان العالم الإسلامي فريستها الأولى، بل إنه كان فريستها الوحيدة، إذا استثنينا مساحات محدودة قطنتها أكثريات غير إسلامية. وكانت رغم أهدافها الاقتصادية تتحرك على خلفية صليبية عبّرت عن نفسها في أكثر من واقعة، وقدّمت - عبر التاريخ - أكثر من دليل. إن غلادستون رئيس الوزراء البريطاني يقولها بصراحة أمام مجلس العموم البريطاني وهو يمسك بالمصحف الشريف: ما دام هذا في عقول المصريين وقلوبهم فلن نقدر عليهم أبداً. واللنبي، القائد البريطاني، يعلنها بوضوح وهو يدخل القدس: الآن عدنا يا صلاح الدين.

ولا ننسى كيف أن هذه الحركة الاستعمارية تزامنت وارتبطت عضوياً بحركة التبشير النصرانية، بجناحيها الكاثوليكي والبروتستانتي، والتي انتشرت مراكزها في طول بلاد الإسلام وعرضها تمهد للاستعمار بأنشطتها المختلفة، وتفتح أمامه الطريق وتحظى تحت سلطانه بالكثير من المساعدات والميزات.

ونحن نجد، على سبيل المثال، كيف أن رجلاً كالسيد (G.W. Caro Penter) الأمين العام الممثل للمجلس الإفريقي في قسم البعثات الأجنبية للمؤتمر الوطني لكنائس المسيح في الولايات المتحدة، يحذر من الخطر الإسلامي ضد الاستعمار الغربي بقوله: "وهكذا فإن الإسلام في إفريقيا يهيئ مركز الحشد لكل أولئك الذين يقاومون التدخل الغربي، نشاطه أو سيطرته". ويذكر (Bryan) أنه "في المستقبل القريب سيجد الغربيون أنفسهم في صدام مع ثقافة موحدة أكثر عداء لتدخلهم. ما شوهد إطلاقاً تحت الظروف القبلية"، وفي الوقت نفسه يظهر دهشته الكبيرة من قوة الإسلام في إفريقيا مستشهداً بقول المبشر (Billy Graham) من أنه "مع كل فرد يكسب إلى صف المسيح فإن هناك سبعة يكسبون إلى صف الله". أما جون تايلور، الخبير بالشؤون التبشيرية، فيضع في كتاب "المسيحية والسياسة في إفريقيا" المخططات التي يمكن بوساطتها السيطرة على الأمور السياسية، وتوجيه الانتخابات وتحطيم المسلمين، الذين هم العثرة الأساسية ضد الاستغلال الاستعماري في إفريقيا. وفي كتاب التاريخ الذي كان يدرس في الصف السادس والصفوف الأولى المتوسطة في الكونغو، قبل استقلالها، والذي ألّفه (جورج ديوارد) مدير المدارس الابتدائية في الكونغو، يلفت انتباه المرء ما ذكره المؤلف في الدرس التاسع من الكتاب حول استجابة الملك البلجيكي (ليوبولد الثاني) لنداء البابا وإرساله الجيوش لتخليص الكنغو من العرب المستعبدين وطردهم بعد سنتين من الكفاح، ثم تأسيس أول دولة كونغوية مستقلة عاصمتها بروكسل (عاصمة بلجيكا)! وملكها (ليوبولد الثاني) - ملك بلجيكا - ويجب أن نتذكر أنه في عهد الاستعمار الغربي للبلدان الإفريقية كانت المعرفة والتعليم محصورتين في البعثات التبشيرية، وهذه بدورها كانت تقدم كل العون الممكن والتشجيع والرعاية لأولئك الذين يقبلون الدخول في النصرانية، وهذا يفسّر لنا الوضع الراهن في معظم الدول الإفريقية حيث نجد أن غالبية السكان هم من المسلمين ولكن قيادتهم تقع في يد الأقليات الصغيرة النصرانية.. ومنذ قرن من الزمن شقّ (دافيد ليفنغستون) (أكبر المبشرين في إفريقيا) طريقاً هناك حدد غايته بأنه "طريق للتجارة والاستعمار والتبشير" [189].

ولكن هذا الهجوم الاستعماري - الصليبي المضاد لم يمض بسلام ولم تركع الشعوب الإسلامية أمام إرادة القوة التي اعتمدها الغزاة، بل شمّروا عن ساعد الجد، واستجاشوا قدرات الإيمان الدافعة، ووازنوا بتضحياتهم، وعشقهم الموت، وركضهم إلى الشهادة، نقص إمكانياتهم العسكرية والمادية.. وصنعوا بذلك الأعاجيب التي أذهلت الغربيين وعرقلت استمرارية حركتهم، وألحقت بهم الهزائم والويلات، ووضعت في طريقهم الأسلاك الشائكة والألغام.

ليس هذا فحسب، بل إن الاستجابة للتحدي الاستعماري النصراني بعث حركات إسلامية أصيلة تخلقت في مناخ جهادي قاس، واستهدفت مقارعة العدوان وتحرير الأرض والعقيدة والإنسان، وقدمت نماذج من أعمال المقاومة تحدث بها الغربيون قبل الشرقيين وملأت صفحات بيضاء في معطيات التاريخ الحديث.

ونحن نذكر - على سبيل المثال لا الحصر - ما يحدثنا به (كارل بروكلمان) في كتابه "تاريخ الشعوب الإسلامية" عن مقاومة الجزائريين للاستعمار الفرنسي منذ بداياته الأولى، وكيف أن مجاهديهم تجمعوا تحت قيادة شاب يدعى عبد القادر الذي كان ابناً لأحد المرابطين "وكان قد أدى فريضة الحج مرتين. وإذ كان إلى تقواه، بارعاً وشجاعاً، فقد وضعت قبيلتا هاشم وعامر أنفسهما تحت إمرته على الرغم من حداثة سنه حيث لم يكن قد تجاوز الثانية والعشرين، وما هي إلا فترة حتى تسمى بأمير المؤمنين ودعا إلى الجهاد ضد الفرنسيين. فدخل الجنرال دي ميشال قائد وهران، في مفاوضات معه، ولكن خلفه الجنرال تريزل استخف بقوته فحاول الاستيلاء على

الجزء الداخلي من البلاد، وفي 26 تموز سنة (1835 م) مني القائد الفرنسي بهزيمة شنعاء عند نهر المقطع، ومن ذلك الحين عدّ عبد القادر في طول إفريقيا الشمالية وعرضها، حامي الإسلام ومنقذه". وحسب الجنرال كلوزيل الذي عينته الحكومة الفرنسية حاكماً عاماً، كرة أخرى، أن في ميسوره الاستيلاء على البلاد بسبعة آلاف مقاتل، ولكنه اضطر في خريف (1835 م) أن يرجع، بعد قتال عنيد، بخفي حنين، ليعيّن محله، بسبب من هذا الإخفاق، الجنرال دامريمون سنة (1837 م). وكان الجنرال بوجو قد حمل في أثناء ذلك حملة موفقة على عبد القادر، الذي ما انفك ينزل ضرباته بالمواقع الفرنسية في الغرب، ولكن لما كانت الحكومة راغبة في أن تغسل، أول الأمر، العار اللاحق بها في قسنطينة فقد اضطر بوجو إلى أن يعقد مع عبد القادر معاهدة صلح لم تكن في صالح فرنسا على الإطلاق، ذلك بأن عبد القادر لم يسترد بموجبها قاعدة معسكر فحسب، بل مقاطعة وهران برمتها تقريباً وجزءاً كبيراً من مقاطعة الجزائر. ومهما يكن من أمر فقد بسط عبد القادر سلطانه، بالإضافة إلى ذلك في اتجاه الشرق أيضاً.. كذلك تقدم في الصحراء، وعمل على التمكين لحكمه من خلال تدريب جنده على الطرائق الأوروبية.

"وفي أواخر أيلول سنة (1837 م) سار (دامريمون) على رأس اثني عشر ألف مقاتل إلى قسنطينة، وأخذ يقذف المدينة بالمدافع، وكان يود أن يشرع في اقتحامها بعد ستة أيام بيد أنه سقط صريعاً فحل (فاليه) محله في القيادة، وبعد معارك دامية دارت رحاها آخر الأمر في شوارع المدينة سقطت القصبة - وهي الحصن المطل على المدينة - وتقدّم الفرنسيون للاستيلاء على مواقع أخرى، فاعتبر عبد القادر هذا نقضاً لمعاهدة (تافنا) ودعا إلى الجهاد ضد الفرنسيين، ووجه إليهم ضربات قاسية لكنهم ما لبثوا أن أخذوا يشددون الخناق عليه، وبعد خمسة أعوام من المقاومة المتواصلة أرغم عبد القادر على الانسحاب إلى مراكش، بعد أن خسر الكثير من جنده" [190].

أما في مراكش فيبرز اسم الأمير المجاهد (عبد الكريم الخطابي) وابنه محمد وقد تزعّم الأب حركة الجهاد ضد الإسبان في الريف شمالي المغرب مدة طويلة، واضطر ابنه محمد أن يترك وظيفته ويرحل إلى قبيلته لكي يكافح العدو بجانب أبيه. واستطاع الأعداء في إحدى المعارك أن يخطفوا الأمير محمد، وراحوا يساومون والده لكي يهادنهم في مقابل إنقاذ ابنه الأكبر. ولكن عبد الكريم رفض المساومة وأعلنهم بأنه يضحي في سبيل وطنه بكل شيء. وحاول الاستعماريون الإسبان مساومة الأمير داخل السجن لكي يرسل إلى والده خطاباً يناشده فيه مهادنة الجيوش الإسبانية، ولكنه رفض الخضوع لهم، واضطر الإسبان إلى إطلاق سراحه كمحاولة لتهدئة الحالة في الريف المراكشي.

ولم يكد الأمير ينضم إلى قبيلته حتى كان الإسبان قد دبروا اغتيال والده، فتولى محمد القيادة بعده.

وقضى الأمير الثائر سبعة شهور في الاتصال بالقبائل لتصفية ما بينها من خلافات، ثم بدأت أولى المعارك التي قادها ضد المستعمرين بمعركة صغيرة اسمها معركة (جبل القامة). كان المجاهدون قوة صغيرة تحرس الجبل، واتصل بهم نبأ استعداد الإسبان للهجوم عليهم فأشعلوا النار في أشجار الغابة، ورأت القوات المرابطة في القرى المجاورة إشارة النيران فأسرعت بالانضمام إلى القوة الصغيرة حول الجبل، وعند الفجر دارت المعركة، وبعد ساعات اضطر الإسبان للانسحاب بعد أن لحقتهم الهزيمة. ثم جاءت المعركة الكبرى معركة (أغربين). كان المجاهدون

ألفين يواجهون ثلاثين ألف جندي إسباني تحت قيادة الجنرال سلفستري، مسلحين بالبنادق والمدافع الرشاشة ومدافع الميدان، بينما كان المجاهدون مسلحين بالبنادق فقط. وأرسل الجنرال سلفستري إنذاراً إلى الأمير المجاهد يطلب فيه التسليم قبل مضي أربع وعشرين ساعة، فردّ عليه بهجوم مباغت سريع، واستمرت المعركة قوية رهيبة طوال خمسة أيام، وعلى امتداد جبهة طولها 60 كيلومتراً تنتهي عند قرية سيدي إدريس على شاطئ البحر المتوسط.

وكان للهجوم المفاجئ أثره في انتشار الذعر بين صفوف الإسبان، فقام المجاهدون بحركة التفاف سريعة حتى طوّقوهم تماماً بعيداً عن ذخيرتهم، وشددوا عليهم الحصار عدة أيام أكلوا فيها خيولهم، وأخيراً، وبعد أن قتل المجاهدون منهم ثمانية آلاف وأسروا ثلاثة آلاف، لاذ الباقون بالفرار وتركوا كميات هائلة من البنادق والمدافع الجبلية وصناديق الذخيرة، أما الجنرال سلفستري فقد آثر الانتحار!

واستمرت المعارك بعد ذلك.. كان المجاهدون خلالها يحاربون الجيوش الإسبانية بما يغنمون من أسلحتها. وقد خاض الأمير الخطابي ضد الإسبان أكثر من مئتي معركة، وكان النصر حليف المجاهدين في كل معاركهم بقيادة الأمير، وحاول الإسبان أن يدخلوا مع المجاهدين في مفاوضات أساسها منحهم الحكم الذاتي تحت الحماية الإسبانية، وعرضوا على الخطابي السلطان ولكنه رفض المنصب ورفض المفاوضة!

ولما شعرت فرنسا أن إسبانيا ستخرج حتماً من الريف المراكشي بقوة السلاح خشيت من انقضاض المجاهدين عليها في الجنوب بعد انتصارهم على الإسبان، فآثرت أن تدخل المعركة فوراً لتنقذ الإسبان من وطأة القتال مع المجاهدين، وفتحت جبهة جديدة للقتال في غرب مراكش، واستعملت أساطيلها، وألقت في المعركة بمليون جندي وخمسين طائرة، وكانت الطائرات تلقي القنابل المحرقة والقنابل شديدة الانفجار، ثم بدأت تلقي قنابل الغازات السامة، وفقد الأمير المجاهد بصره بفعل الغازات ولم يسترده إلا بعملية جراحية، وقد اشترك في المعارك الدامية أكثر من أربعين ألفاً ضد الإسبان والفرنسيين، استشهد معظمهم، كما استشهد كثير من السكان الآمنين في الهجمات الوحشية التي شنها العدو.

وفي السادس والعشرين من مارس سنة (1926 م) وقع الأمير المجاهد مع كل أفراد عائلته في الأسر، وشردت فرنسا وإسبانيا كل أعوانه وجنوده. وحرمت الدولتان على شعب مراكش أن يسمي أبناءه باسم عبد الكريم، ثم ما لبثت فرنسا أن قررت نفي الأمير وأسرته إلى جزيرة (ري أونيون) بالقرب من مدغشقر [191].

وتبدو مقاومة المجاهدين الليبيين للإيطاليين صفحة مؤثرة في تاريخ الصراع الإسلامي ضد المستعمرين، "ولقد أجمع الباحثون العرب والأجانب على بطولة أبناء ليبيا رجالاً ونساء، لقد وقفوا مدافعين عن بلادهم في صلابة وإصرار قل أن يوجد لها نظير في التاريخ، وواضح من سير الأمور التاريخية أن المستعمر الإيطالي لم ير في ليبيا لحظة هدوء قط، وقد قدمت ليبيا حوالي نصف سكانها شهداء في المعركة، ولكنها استمرت تمد المعركة بأزهى شبابها وشيوخها. ولعبت المرأة الليبية دوراً رائعاً واشتركت في المعارك اشتراكاً فعلياً يثير الدهشة، ولم تكتف بالخدمة والتمريض، بل حملت السلاح وألقته بنجاح في قلب غريمها الإيطالي المسعور" [192].

ولقد بلغ الجهاد الليبي ذروته تحت قيادة المجاهد المعروف عمر المختار طيلة الفترة بين (1923 م - 1931 م)، رداً على التحدي الإيطالي الفاشستي واستيلاء موسوليني على الحكم

في تشرين أول عام (1922 م)، وإعلانه آراءه الاستعمارية المتطرفة.
"وقد أحسّ الأمير الليبي محمد إدريس السنوسي أن إيطاليا تنوي أن تنكل به فغادر إلى مصر، وعهد إلى السيد عمر المختار بالنيابة عنه في قيادة الجهاد ببرقة حيث تدفق كثير من المجاهدين للانضواء تحت قيادته".

"ولد عمر المختار سنة (1862 م) وتعلم في إحدى المدارس السنوسية ثم أتم تعليمه في الجنوب، واختاره السيد أحمد الشريف ليتولى مشيخة زاوية القصور، واشترك في الجهاد ضد الفرنسيين في وداي، وعمل على نشر الإسلام في تلك الربوع، ثم آلت له القيادة العامة لمقاومة الإيطاليين (1923 م)، وكان اختياراً موفقاً لما كان يتحلى به من صدق العزيمة، وكبر التضحية، وعلو الخلق، ورباطة الجأش، والإيمان بالله، والإخلاص للوطن".
"وقد حشد الفاشست آلاف الجنود وأضخم المعدات لمقاومة عمر المختار، وحشد لهم عمر المختار إيماناً ووطنية وحسن تصريف للأمور، أما أسلحته الحربية فلم تكن بذات غناء، وكان شعب برقة كله يؤيده ويقف صامداً في هذه الحرب المريرة، وقد اعترف بذلك قادة الطليان مثل غراتسياني وبيابوباتش وغيرهما.. وقد عانت برقة الكثير من عسف الطليان في هذه الفترة، وكانت الحرب تدميراً وإفناء.. طائرات ترسل الموت، ودبابات تسحق القرى، ومدافع تحصد الناس، وسجون يلقى فيها الأبرياء، كما شملت مصادرة الأموال وهتك الأعراض، وكان مما فعله غراتسياني أن أنشأ "المحكمة الطائرة"، وهي محكمة عسكرية متنقلة تحكم بالشبهة، وينفذ حكمها في الحال بمرأى من الناس. ومع هذا فقد ظل عمر المختار يقاوم بصلابة وطالما أوقع بأعدائه الهزائم وأنزل بهم الموت واستولى على أسلحتهم، ولكنه في النهاية وقع أسيراً في أيلول سنة (1931 م) وكان غراتسياني في إيطاليا فلما بلغه ذلك الخبر عاد مسرعاً إلى ليبيا، وأمر المحكمة الطائرة أن تطير إلى حيث قبض على المجاهد بالقرب من سيدي رافع، وجرت محاكمة صورية للمختار، ثم صدر الحكم بإعدامه وحشد الآلاف من أهل برقة ليشاهدوا إعدام البطل في السادس عشر من أيلول سنة (1931 م)" [193].
ومن أجل تأكيد البعد الصليبي - النصراني للاستعمار الإيطالي، كما هو مؤكد بالنسبة لكل صنوف الاستعمار الأخرى، لا بدّ من الإشارة إلى بعض الوقائع والمعطيات، بإيجاز شديد، فلقد "سلكت إيطاليا في ليبيا نفس الطريق الذي سلكته فرنسا في الجزائر فادعت أن أرض ليبيا امتداد لشبه الجزيرة الإيطالية، ولجأت إلى حرب الإبادة بالنسبة لأغلب السكان، كما لجأت إلى"طلينة" الباقين بحملهم على ترك اللغة العربية وتعلم اللغة الإيطالية.. وبذلت الإدارة الإيطالية جهداً كبيراً لتنصير الليبيين.. ومنعت طلاب الدراسات الإسلامية من السفر لمصر للالتحاق بالأزهر أو إلى تونس للالتحاق بجامع الزيتونة، واتجهت إيطاليا إلى القضاء على الثقافة العربية الإسلامية، فأغلقت المدارس الإسلامية ولم تسمح بحلقات العلم بالمساجد" [194].
وقد كتب المراسلون الأجانب الذين كانوا مرافقين للحملة الإيطالية عبارات استنكار لما شاهدوه، وترك بعضهم الحملة وغادر ليبيا، ومن هؤلاء فرانشز ماكولا الذي كتب للجزار الإيطالي الجنرال كانيفا يقول وهو يودع ليبيا: إنني أرفض البقاء مع جيش لا أعده جيشاً، ولكن عصابة من قطاع الطرق والقتلة. وكتب المراسل الألماني فون غوتنبرغ يقول: إنه لم يفعل جيش مع عدوه من أنواع الغدر والخيانة ما فعله الطليان في طرابلس، فقد كان الجنرال كانيفا يستهين

بكل قانون حربي ويأمر بقتل جميع الأسرى سواء قبض عليهم في الميدان أو في بيوتهم. وحتى الرهبان الذين يتظاهرون بخدمة الإنسانية أسهموا في تعذيب المرضى، وفي ذلك يقول هرمان رنول المراسل النمساوي: وأحرق الطليان في 26 تشرين الأول سنة (1911 م) حياً بأكمله خلف بنك روما، بعد أن ذبحوا أكثر سكانه وبينهم النساء والشيوخ والأطفال. وشاهدت عربياً يحتضر فرجوت راهباً من خدمة الصليب الأحمر اسمه بافيلاكو أن يعطيه بعض الماء، ولكنه حوّل نظره عني وقال: "لا تزعج نفسك به، دعه يموت"!!

وراح الطليان يخربون المساجد ويتخذونها اسطبلاً للدواب، كما راحوا يدوسون القرآن الكريم كلما وجدوه ويهتفون: هاتوا نبيكم البدوي يحميكم أو يحمي كتابكم.

ويصف شاهد عيان معركة الكفرة التي حدثت سنة (1931 م) فيقول: ودخل الطليان الكفرة ولم يبق بها إلا الشيوخ والنساء والأطفال، فانتشر الطليان فيها وفي قربة التاج مستبيحين كل حرمة، ونهبوا الأموال وذبحوا الشيوخ والأطفال ذبح الخراف، وبقروا بطون الحوامل وهتكوا الأعراض وحرقوا المساجد وداسوا المصاحف.

ونختتم هذه الوقائع الموجزة، وهناك غيرها ـ طبعاً ـ المئات والألوف، نختتمها بتلك الأنشودة التي يرويها لنا الأدب الإيطالي والتي كان الجند الإيطاليون يحفظونها، وهذا نصها: "أنا ذاهب إلى ليبيا فرحاً مسروراً لأبذل دمي في سبيل سحق الأمة الملعونة، ومحو القرآن، وإذا مت يا أماه فلا تبكيني، وإذا سألك أحد عن عدم حدادك فقولي: لقد مات وهو يحارب الإسلام" [195].

5 ـ العلاقات السلمية

لم تكن العلاقة بين عالم الإسلام والدول المحيطة به أو القريبة منه، ممحّضة للحرب، وإنما تخللتها مساحات للسلم اتسعت هنا وضاقت هناك، ولكنها شكلت في نهاية الأمر مدى متطاولاً في الزمن والمكان أرسيت خلاله تقاليد علاقات دولية تحدث عنها العديد من المؤرخين في الماضي والحاضر.

ومنذ صلح الحديبية الذي عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قريش في العام السادس للهجرة، والذي أعقبته في السنة التالية مكاتبات الرسول صلى الله عليه وسلم للعديد من زعماء العالم، والتي عدت واحدة من أهم حلقات الدبلوماسية الإسلامية، مروراً بالعهود التي أبرمها عليه السلام مع العديد من الزعامات القبلية المنتشرة على الشريط الفاصل بين دولة الإسلام والدولة البيزنطية.

منذ تلك الفترات المبكرة من عمر الإسلام، وطيلة القرون التالية، شهد التاريخ الإسلامي شبكة خصبة متنامية من العلاقات الدولية (السلمية)، والاتصالات الدبلوماسية، أسدت لدول الإسلام مغانم شتى وأعانت على تحقيق نوع من التوازن الدولي في هذه المرحلة أو تلك من تاريخ العالم الوسيط، وجاءت نتائجها ـ في معظم الأحيان ـ متوازية ومعززة للجهد العسكري الإسلامي إزاء الخصوم.

ومنذ البدايات المبكرة لقيام دولة الإسلام الأولى في المدينة، وانداحها التدريجي في شمال شبه جزيرة العرب، قدر الرسول صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية عام 6 هـ، أن يضرب مثلاً عملياً على قدرة الاتصال السلمي على تحقيق ما قد لا تتمكن من تحقيقه القوة المسلحة.

لقد سمّى القرآن الكريم هذا الإنجاز "فتحا" [196]. واعتبره ابن هشام - نقلاً عن الزهري - أعظم فتح شهده الإسلام حتى ذلك الوقت، فلقد كان القتال يدور "حيث التقى الناس، فلما كانت الهدنة، ووضعت الحرب، وأمن الناس بعضهم بعضاً، والتقوا فتفاوضوا فلم يكلم أحد في الإسلام يعقل شيئاً إلا دخل فيه. ولقد دخل في تينك السنتين مثل ما كان في الإسلام قبل ذلك أو أكثر" [197].

وما من شك أن مجرد دخول قريش في عهد مع المسلمين يمثّل اعترافاً منها بالدولة الفتية والدين الجديد بعد حرب الإفناء الطويلة التي شنتها ضدهما. ولما كانت قريش هي زعيمة الوثنية وحامية حمى الحرم المقدس، فإن توابعها من القبائل العربية المنتشرة في الجزيرة رأت نفسها في حل من الانتماء لزعامتها والارتباط بمصيرها، وأن لها الحرية المطلقة في أن تختار المعسكر الذي تراه مناسباً دخولاً في دينه أو تعاهداً معه. وقد فتح ذلك المجال أمام المسلمين لكي ينشطوا وينتشروا في الآفاق لكسب مزيد من الحلفاء والمنتمين إلى الدين الجديد، مستغلين من جهة أخرى فترة السلم التي أتاحتها شروط الحديبية.

وكان انضمام خزاعة إلى معسكر المسلمين نصراً كبيراً للرسول صلى الله عليه وسلم ذلك أن جزءاً كبيراً من الأحابيش - الذين كانت قريش تعتمد على قدراتهم القتالية - يعدّون من بطونها، وبذلك ضم محمد صلى الله عليه وسلم جزءاً كبيراً من هذه القوة إلى جانبه، وأضعف بذلك مركز قريش الحربي [198].

ويرى (توماس أرنولد) أن الحروب المتصلة التي كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد شنها على أهل مكة، قد جعلت - حتى ذلك الحين - القبائل التي تقيم جنوبي هذه المدينة حتى تخوم اليمن بعيدين بعداً يكاد يكون تاماً عن سلطان الدين الجديد.. ولكن هدنة الحديبية جعلت الاتصال مع بلاد العرب الجنوبية أمراً ميسوراً في ذلك الحين [199].

وقد كان لانتشار الإسلام في اليمن في الفترة التي أعقبت الحديبية أهمية خاصة من الناحية العسكرية، فقد جعل قريشاً محفوفة بالمسلمين من الشمال والجنوب وبذلك تقرر مصير مكة وقريش نهائياً [200]. هذا في الوقت الذي كانت قريش قد توخّت أهدافاً سطحية دفعتها إليها العصبية الجاهلية وهي ردّ المسلمين عن زيارة البيت الحرام ذلك العام، وردّ الذين يسلمون من قريش بدون رضى أوليائهم، وأن ينالوا بهذه الهدنة الاستقرار للتفرغ لتجارتهم [201].

ولم يفت الرسول صلى الله عليه وسلم أن ينتزع من هذه الفرصة الثمينة كل ما يستطيع انتزاعه، فضلاً على كسب الناس إلى الإسلام وصداقتهم لدولته، صراعاً مع القوى الأخرى المضادة للإسلام، كاليهود الذين تكتلوا في خيبر والمواقع المجاورة لها، والبيزنطيين وحلفائهم العرب الذين ازداد تكالبهم في الجهات الشمالية بازدياد نشاط الإسلام هناك، فضلاً على التجمعات القبلية البدوية المنتشرة في الصحراء والتي كانت تنتظر الفرصة السانحة لإنزال الضربات بأتباعه [202].

ثم جاءت مكاتبات الرسول صلى الله عليه وسلم لزعماء العالم، والتي ربما تكون إحدى نتائج صلح الحديبية نفسه، مؤكدة رغبته في توظيف الإتصال السلمي لتحقيق أهدافه العالمية، ونقل الدعوة إلى الإسلام من بيئتها الجغرافية الضيقة إلى العالم كله.

ولقد تم إرسال سفراء الرسول صلى الله عليه وسلم إلى كل من الحاكم الساساني كسرى (خسرو) والإمبراطور البيزنطي هرقل، والمقوقس حاكم مصر والنجاشي حاكم الحبشة والمنذر الغساني حاكم دمشق [203]، وجاءت تلك المكاتبات حملة إعلامية على النطاق الدولي، وأن هذا

الدين ليس دين عرب أو جزيرة عربية فحسب، وإنما هو دين الإنسان حيثما كان، كما أنها حملت نداءً إلى السلطات الحاكمة للاستجابة للدعوة أو السماح - على الأقل - للدعاة بممارسة نشاطهم بحرية، وللشعوب باختيار العقيدة التي تشاء دون قسر أو إكراه. كما أنها انطوت على إنذار هذه السلطات بفتح الطريق أمام الدين الأخير وإلا فإن القوة ستكون حكماً لتحقيق المطلوب.

ولقد كانت هذه السفارات عملاً بديعاً من أعمال الدبلوماسية، ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم - على الأرجح - يتوقع أن يلبي أولئك الملوك الأقوياء دعوته وهو ما يزال يكافح في بثها بين قومه وعشيرته، بيد أن إيفاد هذه البعثات يعد عملاً متمماً للرسالة النبوية، وكان العالم القديم الذي يتجه إليه النبي صلى الله عليه وسلم بدعوته يقوم يومئذ على أسس واهية تنذر بالانهيار من وقت لآخر، وكانت الأديان القديمة قد أدركها الانحلال والوهن، فكانت الدعوة الإسلامية تبدو في جدّتها وبساطتها وقوتها ظاهرة تستحق البحث والدرس، ولم يكن عسيراً أن يستشف أولو النظر البعيد ما وراء هذه الدعوة الجديدة من قوى تنذر بالانفجار، وقد كان الانفجار في الواقع سريعاً جداً [204].

ولم يتح عصر الفتوحات الإسلامية زمن الراشدين رضي الله عنهم مساحة ملحوظة للعلاقات السلمية بسبب قدرة هذه الظاهرة الفريدة في تاريخ البشرية على تحقيق جل أهدافها في زمن قياسي، وإسقاط أحد الخصمين الدوليين، وهو الدولة الساسانية في بلاد فارس والمشرق، وإخراج الخصم الآخر (الدولة البيزنطية) من معظم البلاد التي كانت قد أخضعتها لسيطرتها المتطاولة في فلسطين والشام والجزيرة الفراتية ومصر وبعض جزر البحر المتوسط، الأمر الذي لم يتح للبيزنطيين أية فرصة لالتقاط الأنفاس وإعادة ترتيب العلاقات مع الدولة الإسلامية الراشدة فيما يفسح المجال لمساحات من العلاقات السلمية. ومع ذلك فقد شهد عصر الفتح محاولات للاتصال السلمي وتبادل المبعوثين بين الطرفين وبخاصة مع الفرس الساسانيين حيث جرى أكثر من حوار بين القيادات الإسلامية وكسرى ورستم [205] لكنها جميعاً لم تأت بطائل.

ومنذ بدايات العصر الأموي بدأت خيوط العلاقات السلمية تنسج بموازاة صفحات الصراع العسكري المتطاول الذي شهدته نقاط التماس طيلة هذا العصر سواء عند خط الثغور في الجزيرة الفراتية والأناضول وشمالي الشام، أم على طول السواحل الشامية والمصرية والإفريقية، أم في جزر البحر المتوسط، والأندلس، وسواحل أوروبا الجنوبية.

وبسبب من المشاغل الداخلية التي أخذت الدولة الأموية تعاني منها بشكل متواصل، إلى جانب استعادة الدولة البيزنطية شيئاً من توازنها وقدرتها على أخذ زمام المبادرة، بعد أن قادتها ضربة الفتح زمن الراشدين إلى الترنّح وفقدان التوازن.

بسبب من هذا وذاك عادت الدولة البيزنطية إلى سياسة الهجوم، واعتمدت القوة المسلحة حكماً بينها وبين الأمويين، لكنها وجدت - أسوة بالأمويين أنفسهم - أن مواصلة الجهد العسكري أمر يكاد يكون مستحيلاً، رغم الترتيب الأموي الذي أسس له معاوية بن أبي سفيان، وسار عليه خلفاؤه من بعده، وهو تدويخ الدولة البيزنطية بسلسلة متواصلة من الغزوات صيفاً وشتاء، فيما عرف باسم الصوائف والشواتي. ورغم تعزيز خط الثغور وتحويله إلى نقطة ارتكاز ليس للدفاع عن حدود الدولة الأموية فحسب وإنما لمواصلة الهجوم على البيزنطيين وفق مبدأ "الهجوم خير وسيلة للدفاع".

ورغم اعتماد البيزنطيين من جهتهم أسلوب الهجوم المتواصل براً وبحراً لمنع الأمويين من التفرغ لتوجيه ضربة حاسمة ولاستعادة بعض المواقع التي فقدتها الدولة البيزنطية زمن الراشدين.

رغم هذا وذاك وبسبب تزايد مشاكلهما الداخلية واستنزاف الحرب لقدراتهما المادية والبشرية، ورغبتهما في التفرغ لخصومهما الآخرين في الداخل والخارج، والذين أفادوا كثيراً من انهماك الطرفين في صراع متواصل، فإن الأمويين والبيزنطيين وجدوا أنفسهم مضطرين للبحث عن مكان ما للعلاقات السلمية التي كانت تتدرج بين الهدنة الموقوتة، والصلح طويل المدى، وتبادل الأسرى، والإفادة من الخبرات الثقافية، والحضارية عموماً [206].

ولقد أتاحت هذه العلاقات السلمية للطرفين فرصة لالتقاط الأنفاس والتفرغ لملاحقة المشاكل والثورات الداخلية وتصفيتها الواحدة تلو الأخرى، كما أنها مكنتهما من التصدي للخصوم في الخارج، أولئك الذين أفادوا من انصراف كلتي الدولتين للتقاتل بينهما.

وعند مجيء العباسيين وعلى مدى عدة قرون ازدادت مساحات العلاقات السلمية اتساعاً وخصباً جنباً إلى جنب مع الصراع المتواصل، وبلغتا حدّ تبادل الوفود وإرسال المبعوثين والسفراء فيما كان العصر الأموي قد شهد بداياته الأولى [207].

كما أن المتغيرات الدولية وتعدد القطبية في آسيا وإفريقيا وأوروبا أضافت بعداً جديداً حتّم على الطرفين، العباسي والبيزنطي، فضلاً عن الأطراف الأخرى: الأموية في الأندلس، والفرنجية في بلاد الغال (فرنسا) توظيف الجهد السلمي والعلاقات الدبلوماسية لحماية مصالح كل طرف، وحفظ التوازن الدولي الذي كان قد وفّر لكل الأطراف مظلة مناسبة لتأمين الحدود وإيجاد الحليف المناسب.

ورغم أن العباسيين نفّذوا مع البيزنطيين المبدأ الأموي نفسه وهو أن الهجوم المتواصل في عمق الأناضول هو خير وسيلة للدفاع، ورغم أنهم قادوا في العصور العباسية المتقدمة حملات دورية ضد البيزنطيين تذكرنا بترتيبات الصوائف والشواتي الأموية، فإنهم - أي العباسيون - وجدوا أنفسهم مضطرين، بسبب الوضع الدولي الجديد لاعتماد العلاقات السلمية وسيلة لحماية أراضيهم وتحقيق مصالحهم.

فإذا كانت الدولة الأموية الند في الأندلس قد وجدت في الفرنجة، خصمها المجاور الذي ما فتئ في انتهاز أية فرصة لاختراق إسبانيا وتدمير الوجود الأموي. وإذا كانت الدولة العباسية التي عجزت عن إعادة الأندلس إلى حظيرة الخلافة، قد وجدت في الدولة البيزنطية، خصمها المجاور، نداً لم يكف لحظة واحدة عن انتهاز الفرص لاختراق الحدود العباسية من الشمال، وإذا كانت دولة الفرنجة الكاثوليكية في حالة خصومه سياسية ومذهبية مع بيزنطة الأرثوذكسية، فإن الأطراف الأربعة وجدتها فرصة مناسبة لتنفيذ محالفات ثنائية كل ضد الطرف الآخر، أو في الأقل تحقيق قدر من التعاون والتفاهم في مواجهة الخصم.

وهكذا ساقت الظروف كلاً من الأمويين في الأندلس، والبيزنطيين في شرق أوروبا إلى التحالف في مواجهة العباسيين والفرنجة، وشهدت المرحلة التاريخية حواراً دبلوماسياً طريفاً قدّم حالة مبكرة لسياسات الوفاق والتوازنات الدولية. ورغم أن هذا دفع بعض المؤرخين القدماء والمعاصرين من الطرفين إلى المبالغة في تصور حجم التبادل السلمي بين هذه الأطراف، فيما يخرج عن مصداقيته التاريخية، كما حدث - مثلاً - في المرويات الخاصة بالحوار بين الرشيد وشارلمان [208]. فإن مما هو مؤكد أن علاقات ودية بشكل من الأشكال، قد فرضت نفسها بحكم الضرورة بين الأطراف الإسلامية والأوروبية وثمة شواهد عديدة في مرويات الطرفين تؤكد هذه الحقيقة بما لا يدع معها مجالاً للشك [209].

ومنذ منتصف العصر العباسي ظهرت إلى الوجود قوى إسلامية جديدة أحكمت قبضتها على الشام وفلسطين ومصر والشمال الإفريقي وجزر البحر المتوسط كالفاطميين والسلاجقة، والكيانات المحلية المتفرعة عنهم، فضلاً على الأيوبيين والمماليك. وقد قدّر لهذه القوى بسبب من وقوعها في مناطق المجابهة مع الغرب أن تأخذ حصة الأسد في تحديد صيغ العلاقات الدولية مع أوروبا في الحرب والسلم، وقد بلغت العلاقات الحربية ذروتها زمن الحروب الصليبية التي استغرقت قرنين من الزمن والتي لم تخل هي الأخرى من بعض حلقات العلاقات السلمية والتواصل الدبلوماسي وبخاصة في عهد الحملة الصليبية السادسة التي شهدت حواراً سلمياً واسع النطاق بين الأيوبيين والجرمان. بل إنه حتى في عهد الحملة الصليبية الثالثة، في أواخر حكم الناصر صلاح الدين، وجد الطرفان الصليبي والأيوبي أن مجمل الظروف التاريخية تحتم عليهما الكف عن القتال، ولو لأمد محدود، والعمل على عقد صلح يتيح للجانبين الفرصة لالتقاط الأنفاس والتفرغ لحل المشاكل الداخلية. وهكذا عقد صلح الرملة عام 587 هـ بين الملك الإنكليزي ريتشارد (قلب الأسد) والسلطان الأيوبي الناصر صلاح الدين.

وعندما تولى العثمانيون قيادة عالم الإسلام زمن قوتهم، كانت أوروبا هي الساحة الرئيسة لتنفيذ سياساتهم الحربية والسلمية، على السواء، وقد غطى القتال المساحات الأوسع طيلة العصر العثماني، وعلى مدى يزيد عن القرون الستة (1300 - 1914 م). وقد اجتاز الجهد العسكري - كما مرّ بنا في الفصل الثاني من هذا الباب - مرحلتين أساسيتين، كانت أولاهما تقوم على الجهاد المتواصل ضد الدول والقوى الأوروبية. ثم ما لبثت الحالة أن انعكست وأرغمت الدولة العثمانية على اتخاذ موقف الدفاع، حيث وجدت نفسها مرغمة - بين الحين والحين - على قبول الدخول في حوار سلمي مع الغرب المتفوق، والتوقيع على معاهدات كانت في معظم الأحيان في غير صالحها، إذ تسللت منها المصالح والامتيازات الأجنبية إلى جسد الدولة العثمانية ونشطت تحت مظلتها القوى الداخلية المعادية للعثمانيين والتي كانت تنتظر الفرصة المواتية للتآمر والانقضاض وإثارة الفتن والاضطرابات التي زادت الدولة ضعفاً على ضعف، ومكنت لخصومها في الداخل والخارج من تدميرها - في نهاية الأمر - وإلغاء مؤسسة الخلافة التي كانت رمزاً للتفوق الإسلامي والروح الجهادية والقدرة العسكرية على مجابهة الغرب.

ومهما يكن من أمر فقد عبّر تاريخ الدول الإسلامية، منذ عصر الرسالة وحتى سقوط الدولة العثمانية، عن قدرة هذه الدول على اعتماد صيغ الحرب والسلام في التعامل مع الخصوم، في ضوء ثوابت ومعطيات الشريعة الإسلامية التي تتميز بالحيوية والمرونة، ووفق مطالب اللحظة التاريخية. وكانت القوة في معظم الأحيان، هي التي تجعل الحوار السلمي بين المسلمين وخصومهم أكثر قدرة وفاعلية، وأقدر على تحقيق المصالح الإسلامية العليا. وحيثما غابت القوة، أو تعرضت للضعف والتفكك، أصبح الحوار - غالباً - فرصة لتحقيق مصالح الخصم وتمكينه من تحقيق مشروعه التاريخي المتواصل، وكسر شوكة الإسلام، وتفتيت الأمة الإسلامية.

الفصل الرابع: الحياة الاجتماعية

تمكن الرسول صلى الله عليه وسلم من تشكيل المجتمع القدوة، المجتمع النموذج الذي بلغ مرتقى صعباً لم يكن بمقدور مجتمع في تاريخ البشرية أن يبلغه، وكان هذا يدل على النجاح الباهر لرسول الله صلى الله عليه وسلم في مهمته من جهة، وعلى قدرة الإسلام من جهة أخرى على تغيير الإنسان والنسيج الاجتماعي بالتالي، أو إعادة بنائهما بتعبير أدق.

لقد أعيد بناء الإنسان من جديد، وكانت الخيوط المتفرقة التي تنسج رقعة المجتمع الوليد على قدر من المتانة والإتقان حتى أصبح بإمكان المجتمع المتمخض عن الحركة الإسلامية أن يصنع المستحيلات، وأن يضرب مثلاً عملياً على قدرة الجماعة البشرية المؤمنة أن تمارس بحق مهمة استخلافها العمراني في العالم على كافة المستويات وبتوازن ملحوظ. كان المجتمع الإسلامي يتحرك إلى فوق ابتداء من أولويات التحقق بالمنظور العقيدي للعالم، وانتهاء بالتنفيذ النادر لمطالب العبادة بمفهومها الشامل مروراً بمسألة القيم الخلقية، والمعاملات والآداب والسلوك، وبمسألة أخرى لا تقل أهمية هي قدرة هذا المجتمع على العطاء الدائم والاستجابة المتواصلة للتحديات، على حماية ذاته من التراخي الذي هو نقيض التوتر، وعلى أن يكون باستمرار قديراً على الفعل الحضاري.

وكان هذا المجتمع حركياً بالمفهوم الشامل للحركة، رفض السكون أو الانغلاق منذ اللحظات الأولى، وظل يتقدم صعداً صوب الأهداف المرسومة، وهو في الوقت نفسه يتسع ويزداد امتداداً في الطول والعرض والعمق، لكي ما يلبث بعد فترة لا تتجاوز العقود المحدودة من الزمن أن يكون أكثر المجتمعات البشرية تميزاً وتألقاً واتساقاً في العالم.

إن الإسلام الذي كان يقود هذا المجتمع، ويصنعه، إنما هو دين الحركة الدائمة، والمجتمع الذي يعبّر عنه سوف يتحرك باستمرار دون أن تكون هناك جدران نهائية يقف عندها ويلقي عصا الترحال. ليس ثمة تجل للعقل الكلي المتوحد في العالم كما يرى المثاليون، وليس ثمة توقف لصراع النقائض بتسلم الطبقة العاملة مقاليد السلطان كما يرى الماديون، إنما هو الجهاد الماضي إلى يوم القيامة كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم جهاد على مستوى النفس هو الجهاد الأكبر، وآخر على مستوى الزمن والمكان هو الجهاد الأصغر.

إننا بمجرد إلقاء نظرة سريعة على حشد من المجتمعات الأخرى، الدينية أو الوضعية، سنرى بأم أعيننا تلك الملامح المتفردة التي تصبغ المجتمع الإسلامي وتميزه عن سائر المجتمعات في التاريخ. قد تكون هناك مجتمعات منفتحة كالمجتمعات النصرانية، لكنها ما كانت تملك رؤيتها المتوحدة التي تعرف كيف تتعامل مع العالم كما فعلت مجتمعات الإسلام. وقد تكون هناك مجتمعات شديدة الفاعلية كالمجتمعات اليهودية، إلا أنها ما كانت تملك انفتاحاً يجعلها تسعى للتعامل مع الإنسان في العالم كله. ها هنا في تجربة المجتمع الإسلامي نلتقي بالانفتاح والفاعلية والتوحد، ومن ثم تكون القدرة على الامتداد والإنجاز دون أن يحدث ذلك أيما شرخ في القيم التي يقوم عليها المجتمع إلا في حالات تكاد تكون استثناءات من القاعدة لا يقاس عليها.

ورغم تبدل القيادات الإسلامية، فيما عرضنا له في فصل سابق، رغم تخلي بعض هذه القيادات عن الالتزام بدرجة أو أخرى، فإن المجتمعات الإسلامية واصلت التزامها على سائر المستويات: العبادات، والمعاملات، والقيم الخلقية وآداب السلوك، وصولاً إلى مطالب العقيدة الكبرى: الحركة الجهادية لإسقاط الطاغوت من أجل أن تكون الكلمة أو الدين أو المنهج لله وحده.

كان المجتمع الإسلامي عبر التاريخ يضم في تركيبه عناصر وفئات شتى، وكانت هذه العناصر والفئات تزداد عدداً وإتساعاً بمرور الوقت وبامتداد الإسلام في الزمن والمكان، بما أن هذا الدين كان يتحرك دائماً صوب العالم كله، فإن المنتمين إليه أو المنضوين تحت لواء قياداته كانوا يتزايدون ويتغايرون باستمرار. ولقد قدر الإسلام على أن يمسك بالعصا من أوسطها، فلا يجعل الميزان يميل أو يجور، وكان يفتح صدره للعناصر والفئات كافة، بما لم يشهد له التاريخ مثيلاً.

إن تحليل عناصر المجتمع الإسلامي وطبيعة ارتباطاتها بعضها ببعض، وعلاقاتها بالسلطة، وموقفها من الإسلام، ودورها في النسيج الاجتماعي، يأخذ اتجاهات عدة، ولكننا نستطيع بلم تفاصيلها وجزئياتها أن نضعها في إطارات محددة لكي نستطيع أن تمسك بالملامح الأساسية لما كان يدور داخل كل إطار. وهذه الإطارات هي:

أ. الطبقات الاجتماعية.
ب. العناصر غير العربية.
ج. العناصر غير الإسلامية.
د. الرجل والمرأة.

الإطار الأول: الطبقات الاجتماعية أو (التركيب الاجتماعي)

لم يكن بمقدور أي مجتمع عبر التاريخ أن يسوي بين أفراده تسوية مطلقة؛ من حيث موقعهم الاجتماعي، وليس من حيث المعاملة وتكافؤ الفرص بطبيعة الحال، وإذا حدث وأن تم هذا، أو نودي به، فإن الأمر سيخرج إلى نطاق مظلمة جديدة تضيع فيها الحقوق مرة أخرى. إنه حتى المجتمعات الشيوعية المعاصرة وجدت نفسها تذعن لمنطق السلم الاجتماعي أو التغاير المحتوم في المواقع، وبالتالي في الدخول والأرزاق.

وليس هنا مجال الحديث عن شواهد هذا التوجه في التجربة الشيوعية، فهو أوضح من أن يؤتى منه بمثال. ولكننا نتذكر الآية القرآنية التي تضع الأمر في نصابه الحق: (... نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا...) [الزخرف: 32].

فها هنا يؤكد القرآن الكريم حقيقة التغاير المحتوم في المواقع الاجتماعية ويعدّها - في الوقت نفسه - من ضرورات الحركة الاجتماعية صوب الأحسن والأرقى. ولكن هذا لم يكن يعني أبداً - من الناحية المبدئية - السماح بتحول هذا التغاير الفعال إلى أداة مضادة لتدمير المجتمع الإسلامي عن طريق تمركزه في طبقات متصارعة يكون التفاوت الشاسع في مواقعها سبباً في صراعها ذاك.

إن القرآن الكريم وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم تقفان ابتداء بمواجهة هذا المصير [210].

ولقد كان المجتمع الإسلامي على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين - وبخاصة عهد الشيخين رضي الله عنهما - بمثابة الساحة التي نفّذت فيها القيم الإسلامية تنفيذاً اجتماعياً لم يسمح بظهور صراع طبقي بالمعنى المعروف لأنه لم يسمح لشروط التمركز الطبقي أن تفعل فعلها في تمزيق نسيج المجتمع وتحويله من التوحد إلى التفكك والصراع. ولكن حدث في النصف الثاني من خلافة عثمان رضي الله عنه، فما بعد، ونتيجة لتراكم الثروة وتكدسها، والسرعة الزمنية المذهلة في حركة الفتح التي قادت إلى هذا التراكم الذي لم يحسب له حساب والذي أصبح ضبطه وتوزيعه يحتاج إلى وقت كاف، وخطط ومؤسسات جديدة، أن بدأت عملية تمركز الثروة في جهة، وتضاؤلها أو انعدامها في جهة أخرى، تسبب تحديات جديدة كان على القيادات الإسلامية أن تجابهها لكي تعيد الأمور إلى نصابها. وعلى خلاف ما قيل عن الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه فإن الرجل قد سعى في السنين الأخيرة من حكمه لمجابهة المشكلة، إلا أن الفتنة كانت أكبر بكثير، وكانت عواملها المعقدة المتشابكة التي تخرج عن نطاق المسألة المادية الصرفة، تندفع بهدير مخيف لكي تؤول، بعد مقتل الخليفة، إلى مزيد من التعقيدات ما كان بمقدور علي نفسه رضي الله عنه أن يوقفها ويتفرغ - من ثم - لإعادة الموازين الإسلامية من جديد.

ولكن مهما قيل عن التفاوت الاجتماعي في هذا العصر الإسلامي المبكر فإنه يعد ميسوراً بالمقارنة بتجارب المجتمعات الأخرى السابقة واللاحقة والتي كان التفتت الاجتماعي، والمظالم القاسية، والتمركز الطبقي قد بلغوا حدوداً كانت تؤذن بدمار تلك المجتمعات وذهاب ريحها. بينما نجد المجتمع الإسلامي يزداد بمرور الوقت قدرة على الفعل التاريخي والإنجاز الحضاري والحضور في قلب العالم. فلو أن صراعاً حاداً كان يتآكله من الداخل، كما يخيّل للبعض، لما كان بمقدوره أن يحقّق عشر معشار ما حقّقه يوم ذاك.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى مسألة الرق كواحدة من التحديات الاجتماعية التي كان على القيادات الإسلامية أن تجابهها، وإلا تحولت إلى تمركز طبقي ما كان يأذن به الإسلام. وكلنا نعرف

موقف الإسلام من مسألة الرق، وقد كتب في ذلك الكثير، مما لا حاجة إلى إعادته أو حتى الإشارة إليه. ولكن على مستوى التحقق التاريخي فإننا نجد كيف سعى الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون إلى تشديد النكير على الظاهرة وتجفيف منابعها، واعتبارها ظاهرة شاذة تتوجب معاينتها وملاحقتها باستمرار كي لا تتسع وتمتد. وكان التحرير هو العمل المطلوب، وعلى العكس فإن (الاستعباد) كان حالة عرضية موقوتة أفرزتها الظروف. ولم يلجأ الإسلام - بواقعيته - إلى طرح نظرية معلقة في الفراغ، ولكنه سعى من خلال مقولات الواقع إلى تضييق الخناق على الظاهرة ومحاولة إزالتها من الوجود. فلو أتيح للقيادة الراشدة أن تواصل الطريق لكان الحال غير الحال على وجه اليقين، إذ إن التسيب الذي شهدته بعض القيادات الإسلامية أتاح للظاهرة - ثانية - أن تستفحل وأن تزداد تشابكاً وتعقيداً وأن تصل مأساة النخاسة وتجارة الرقيق، وأن تشكّل - بالفعل - استقطاباً طبقياً قاد إلى العديد من الحركات الاجتماعية التي سنشير إليها بعد قليل.

ومهما يكن من أمر فإن الانحراف الاجتماعي أخذ يطلّ برأسه منذ فترات مبكرة، وأخذ يتصاعد بمرور الوقت، وسنكون مخطئين لو حاولنا إغفال هذا الجانب الخطير من تاريخنا الإسلامي، كما فعل البعض، أو التقليل من شأنه، كما أننا سنكون مخطئين - كذلك - لو حاولنا تضخيمه واعتباره القاعدة الأساسية التي تفسر كل معطيات التاريخ الإسلامي كما يفعل أتباع المدرسة المادية، بل إننا سنكون مخطئين لو حاولنا أن نسحب بعض المؤشرات التاريخية الاجتماعية للأمم والشعوب الأخرى وتعميمها على تاريخنا الاجتماعي، أو محاولة إرغام هذا التاريخ على التلبس بمعطياتها والمرور - قسراً - من قنواتها.

إن الموقف العلمي، أو الموضوعي، من المسألة يتوجب أن يأخذ طريقاً وسطاً فلا ينكر خطورة المسألة، ولا يبالغ في اعتبارها الأساس المتفرد الذي يفسّر كل شيء.

إننا نجد أنفسنا - بمرور الوقت - بإزاء العديد من الحركات الاجتماعية التي ثارت على الظلم وطالبت بالعدل، ونجد أنفسنا كذلك بإزاء العديد من المحاولات القيادية لتدارك الأمر والعودة بالتجربة الاجتماعية إلى إطاراتها التي رسمها كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتطبيقات خلفائه الراشدين مما لم يسمح بظهور مظالم كهذه أساساً.

وكلنا نذكر كيف بذل عمر بن عبد العزيز زهرة سني حكمه من أجل حل المشكلة الاجتماعية حلاً عادلاً، يكفل إيجاد المجتمع المتوازن المتكافل كما أراد له الله ورسوله أن يكون.

ولقد رأينا كيف أن الرجل بدأ انقلابه الاجتماعي من مركز الثقل الحقيقي: الخليفة نفسه والحزب الأموي الحاكم والجهاز الوظيفي، من أجل كفّهم عن الأخذ، ودفعهم إلى التجرد والعطاء، ومضى في الجهة الأخرى، وعلى خط متواز، يقدّم لجماهير أمته أوسع الخدمات والعطاءات والضمانات الاجتماعية: تقليصاً للضرائب، واتباعاً للأساليب العادلة في الجباية، وتوسيعاً عجيباً لفكرة الضمان الاجتماعي، واعتماد سائر الصيغ والسياسات لتنفيذ هذه الفكرة على أوسع نطاق. كما رأينا كيف أنه نظّم سياسات الموازنة المالية فلم تعان دولته طيلة سني حكمه عجزاً مالياً من جراء الانفتاح المدهش على جماهير أمته، فكان فتح باب التجارة الحرة، والتأكيد على الزكاة، واعتماد سياسة زراعية سليمة، والحد من استنزاف أموال الدولة في الصراعات الداخلية، ووقف أعمال الابتزاز والاستغلال التي كان الموظفون يمارسونها في مختلف العهود، كان لهذه الإجراءات وغيرها الدور الفعال في تحقيق الموازنة المالية وتمكين الدولة من المضي في تنفيذ برامجها الاجتماعية على أوسع نطاق [211].

وكلنا نتذكر - كذلك - كيف أولى نور الدين محمود (541 - 569 هـ) هو الآخر اهتماماً بالغاً للمسألة الاجتماعية، وأدرك أن أي تغيير أساسي في واقع الحياة البشرية نحو الأحسن والأكمل لن يستكمل أبعاده إلا من خلال إعادة تشكيل الأرضية الاجتماعية بالحق والعدل بحيث لا يبقى هناك ظالم أو مظلوم. فمن خلال هذه الثغرة الخطيرة، من خلال هذا التقابل المدمر في الحياة الاجتماعية تضيع طاقات وقدرات كان يمكن أن تتفتح وتعطى لولا حصار الجوع والمسغبة، بينما في الجهة الأخرى يتمركز - بسبب تكدس غير طبيعي في الثروة - العفن والتفكك والترف والفساد.

ولقد كان نور الدين محمود يشكّل موقفه الفعال في المسألة الاجتماعية من خلال الرؤية الإسلامية الموضوعية العادلة التي صاغها كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام ونفذتها سياسات الخلفاء الراشدين والقيادات الإسلامية الملتزمة عبر التاريخ.

ويبدو واضحاً من خلال تتبع المادة التاريخية في هذا المجال، كيف أن نور الدين كان يرى في الدولة مؤسسة لحماية (حقوق) جماهير المواطنين وتقديم أوسع الخدمات لهم، وهو التصور الذي يرفض بالكلية صيغ الأخذ والاستلاب والابتزاز والتضييع التي مارستها الكثير من الحكومات عبر التاريخ الإسلامي وغير الإسلامي، وكان هذا الابتزاز يأخذ يومذاك صيغ التوسع الضرائبي والامتناع - في المقابل - عن تقديم الخدمات.

ومن أجل تجاوز هذا المنطق الخاطئ سعى نور الدين إلى التحرك صوب الطرف المقابل تماماً، فعمل على تقليص الضرائب إلى الحدّ الأدنى المتاح، ونشط من أجل تقديم أوسع الخدمات لجماهير أمته. وكان يحوط هذا التحرك - الذي أخذ يتصاعد بمرور الزمن - برقابة صارمة على أموال الدولة العامة ويقطع اليد التي تسعى إلى أن تمتد إليها بسوء، كما يحوطه بانفتاح عجيب على القطاعات الفقيرة المسحوقة من أبناء الأمة، من أجل تفهّم واقعها المرير ودفعها إلى مستوى الكفاية يستند في ذلك كله على قدر من الموارد كان - ولا ريب - قديراً على تغطية متطلبات (العطاء) الواسعة التي نفذها نور الدين محمود [212].

وتكون نتيجة المحاولتين اللتين نفذهما عمر ونور الدين ظهور مجتمع العدل والتضامن والتكافل والمواساة في الحاجات الأساسية.. إن المسألة ليست مسألة دولة تعطي وتضمن وتخدم فحسب، ولكنه (المجتمع) الذي تسعى هذه الدولة إلى تشكيله، المجتمع الذي يمحي فيه الاستغلال وتضييق الفوارق ويشترك الجميع بالحق والعدل، فيما يمكّنهم من إشباع حاجاتهم الأساسية، لكي يقدر الجميع على التحرك إلى ما وراء ذلك: الآفاق الواسعة الرحبة التي جاء الإسلام بها لكي يقود الناس إليها. والحق أنه ما من مجتمع كالمجتمع الإسلامي، شهد عبر تاريخه تياراً من المعطيات الخصبة المتنوعة في سياق التكافل الاجتماعي، سواء جاءت هذه المعطيات من عمل الحكام والمسؤولين أو من عمل أبناء المجتمع أنفسهم. ويكفي أن نشير إلى ما فعلته "الزكاة" و"الصدقات" ومبدأ "العطاء" ونظام "الوقف"وتقاليد التكافل الاجتماعي في هذا السياق.

ومنذ فجر التاريخ الإسلامي في عصر الرسالة برزت تجربة "المؤاخاة" المعروفة مؤشراً واضحاً على رغبة هذا الدين، قيادات وقواعد، في تشكيل مجتمع يسوده العدل والتضامن، ويسعى إلى ملاحقة كل ما من شأنه أن يعمّق الخنادق بين الغني والفقير.

لقد أراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن يحلّ بهذه التجربة (الأزمة المعيشية) التي اجتاحت المهاجرين بعد مغادرتهم مكة، مخلّفين وراءهم أموالهم وممتلكاتهم، وينظم علاقاتهم الاجتماعية بأخوانهم الأنصار، ريثما يستعيد المهاجرون مقدّراتهم المالية، ويتمكنوا من بلوغ مستوى "الكفاية الاجتماعية" وقد بلغ من تأكيد الرسول صلى الله عليه وسلم على تعميق "المشاركة" أن كان

ميراث الأنصاري يؤول بعد وفاته إلى أخيه المهاجر بدلاً من ذوي رحمه، واستمر ذلك حتى موقعة بدر التي حظي فيها المسلمون بمقادير لا بأس بها من الغنائم والأموال.
وقد تلقى الأنصار أوامر الرسول صلى الله عليه وسلم بفرح عميق، وفتحوا قلوبهم ودورهم لإخوتهم في العقيدة حتى أن الواقدي يذكر بأن الرسول صلى الله عليه وسلم لما تحوّل من بني عمرو بن عوف - في قباء - إلى المدينة، تحوّل أصحابه من المهاجرين، فتنافست فيهم الأنصار أن ينزلوا عليهم حتى اقترعوا فيهم بالسهمان، فما نزل أحد منهم على أحد إلا بقرعة سهم. كما أعلن الأنصار أنهم يهبون الرسول صلى الله عليه وسلم كل فضل في خطط بلدهم وقالوا له: إن شئت فخذ منا منازلنا، فقال لهم خيراً، وخطّ لأصحابه في كل أرض ليست لأحد، أو موهوبة من الأنصار.
وبمرور الوقت أخذت ممارسات التكافل الاجتماعي على مستوى القيادة والقاعدة تزداد وتتنوع، وتقدم لنا الدلائل على رغبة الإسلام العملية في التسوية الاجتماعية، متمثلة بممارسات الرسول وأصحابه، وبما كان يرافقها ويعقب عليها من آيات وأوامر يتنزل بها الوحي من السماء وتغطي مساحات كبيرة من كتاب الله.
روى ابن سعد في طبقاته أن عدداً من أبناء القبائل قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم في أعقاب فتح خيبر (مطلع عام 7هـ) فكلّم الرسول أصحابه فيهم أن يشركوهم في الغنيمة، ففعلوا. وروى الواقدي في مغازيه، أن المسلمين لما فتحوا حصون خيبر وجدوا هناك متاعاً وسلاحاً وأثاثاً كثيراً "فأما الطعام والأدم والعلف فلم يخمّس، يأخذ منه الناس حاجتهم". ويروي أيضاً أن الرسول صلى الله عليه وسلم استقرض في أعقاب فتح مكة مبلغ ثلاثين ألف درهم من عدد من سكان مكة، وقسّمها بين أصحابه من أهل الضعف، فيصيب الرجل خمسين درهماً أو أقل أو أكثر. ويروي البلاذري في أنسابه أن يهود فدك صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على نصف الأرض، فكان يصرف ما يأتيه منها على أبناء السبيل. كما يروي أن رجلاً من بلقين قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بوادي القرى فقلت: يا رسول الله لمن المغنم؟ قال: لله سهم، ولهؤلاء أربعة أسهم. قلت: فهل أحد أحق بالمغنم من أحد؟ قال: لا، حتى السهم يأخذه أحدكم من جنبه فليس بأحق به من أحد. وعن أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه قال: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إنما هي - أي فدك - طعمة أطعمنيها الله حياتي فإذا مت فهي بين المسلمين". وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "كان للرسول صلى الله عليه وسلم ثلاث صفايا، فكانت بنو النضير حبساً لنوائبه، وكانت فدك لابن السبيل، وكانت خيبر قد جزأها ثلاثة أجزاء، فجزءان للمهاجرين، وجزء كان ينفق منه على أهله، فإن فضل رد على الفقراء المهاجرين".
وليست مسألة توزيع أموال بني النضير الكثيرة على فقراء المهاجرين، وحجبها إلا عن قلة من الأنصار، إلا تأكيداً لمبدأ"الكفاية الاجتماعية"وسعياً لرفع المهاجرين إلى المستوى الاقتصادي المناسب. وقد قدم القرآن الكريم من خلال هذه التجربة بالذات موقفه الحاسم إزاء التوازن الاجتماعي عندما قال: (... كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...) [سورة الحشر: آية 7]. لكن هذا لم يمنع الرسول صلى الله عليه وسلم - تمشياً مع المبدأ نفسه - من منح الأنصار ما دعت أحوالهم المعيشية إلى ذلك. وفي رواية لأبي سعيد الخدري ما يوضح ذلك حيث يقول:"إن ناساً من

الأنصار سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعطاهم، ثم سألوه فأعطاهم، ثم سألوه فأعطاهم، حتى نفد ما عنده فقال: ما يكون عندي من خير فلن أدخره عنكم".

ومن المتفق عليه أن الرسول صلى الله عليه وسلم حمى أرضاً بالمدينة يقال لها النقع لترعى فيها خيل المسلمين. وكان الصحابة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم يأتي كل واحد من أصحاب النخيل بالعذق عند جذاذه، ثم يعلقه على باب المسجد، يأكل منه من يشاء. وعن ابن عمر قال:"لقد أتى علينا زمان وما أحد أحق بديناره ودرهمه من أخيه المسلم". وعن أبي موسى الأشعري قال:"قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الأشعريين إذا أرملوه في الغزو، أو قل طعام عيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم، في إناء واحد بالسوية، فهم مني وأنا منهم!".

ولقد كانت تجربة الراشدين رضي الله عنهم في توزيع الثروة، واعتماد نظام "العطاء" بصيغه المختلفة، استمراراً لسياسات الرسول صلى الله عليه وسلم وممارسات صحابته الكرام. وكان قرار عمر بن الخطاب رضي الله عنه - بعد مشاورة أصحابه - بإبقاء أرض السواد في العراق في يد الدولة، بدلاً من توزيعها على المقاتلين، رغبة منه في أن تتمتع أجيال المسلمين على السواء، بمورد ثابت يدر عليها ما يسد حاجتها.

وعندما جاء عمر بن عبد العزيز (99 - 101 هـ) الخليفة الراشد الخامس، أرسى جملة من تقاليد التكافل والضمان الاجتماعي لتأكيد هذا التوجه الإسلامي الأصيل، في رفع الفقراء وأصحاب الحاجات إلى مستوى الكفاية، وتحقيق مفاهيم العدل الاجتماعي في واقع الحياة، فأقرّ نظاماً لا مركزياً مفتوحاً في جمع الأموال وتوزيعها، وجعل كل ولاية من ولايات الدولة الإسلامية تسعى إلى نوع من الاكتفاء الذاتي في جمع الضرائب وتوزيعها على احتياجاتها المحلية، وكي يعزّز الخليفة هذا الإجراء جعل تبادل المعونات المالية بين الإقليم والمركز أمراً مفتوحاً لسدّ العجز المالي في أي من الطرفين، في حالة حدوثه. ويتحدث عامل عمر على صدقات تغلب فيقول: إنه كان يأتي الحي ويدعوهم بأموالهم فيقبضها، ثم يدعو فقراءهم ويقسمها فيهم، حتى أنه ليصيب الرجل الفريضتين أو الثلاث، فما يفارق الحي وفيهم فقير، ثم يأتي الحي الآخر فيصنع بهم كذلك فما ينصرف إلى الخليفة بدرهم!

وبلغ من تأكيد عمر على توزيع العطاء - وهو الأساس الأول للضمان الاجتماعي آنذاك - أن الرجل لا يلغي عطاؤه بمجرد وفاته بل ينتقل سهمه إلى ورثته ويوزّع عليهم. وقد خصّص للمعتقلين ديواناً توزع بموجبه أعطياتهم. ويتحدث شاهد عيان أن عمر أخرج لأهل المدينة ثلاث أعطيات في مدى سنتين وخمسة أشهر. وقال شاهد آخر: سمعت كتاب عمر يقرأ علينا أن ارفعوا كل رضيع نفرض له، وارفعوا أسماء موتاكم، فإنما هو مالكم نردّه عليكم.

وكتب عمر إلى عماله أن يقيموا الخانات ومراكز الضيافة في بلادهم كي يستضيفوا المسافرين ويقروهم، ويتعهدوا دوابهم، ويدلّوهم إذا افتقدوا الطريق. ووزّع العطاء على جميع محاربي الدولة بالعدل دون تفريق بين عربي وغير عربي، وعزل واليه على خراسان لأنه منع العطاء الوفا من الموالي المقاتلين. ليس هذا فحسب بل إنه تعهد بكفالة الدولة لأبناء المقاتلين وأهليهم، وخصّص الأعطيات للمرضى المزمنين الذين لا يرجى شفاؤهم، وساوى كلاً منهم بالرجل الصحيح، واتخذ داراً خاصة سماها (دار الطعام) لإطعام المساكين والفقراء وأبناء السبيل.

وشمل عمر بضمانه الاجتماعي كافة الذميين، فرفع الجزية عن الرهبان في مصر، وألغى الضريبة على أملاك الكنيسة والأساقفة هناك، وأمر بتوزيع الأموال الفائضة في بيوت الأموال

على الذميين بعد قضاء حاجات المسلمين، فضلاً على تسليف مزارعيهم لكي يتمكنوا من تنشيط أعمالهم الزراعية.

وتشدّد عمر في جمع أموال الزكاة باعتبارها حق الفقراء والمشرّدين والمستعبدين والمنقطعين والعاطلين الذي لا يجوز التهاون فيه أبداً، واهتم بتوزيعها على مستحقيها، باحثاً عنهم في كل مكان، موزًّعا جباته في كل الأقاليم، وفي الحالات التي لم يكن هؤلاء الجباة يجدون فيها الفقراء يشترون بهذه الأموال رقاب المستعبدين ويعتقوها.

ويمضي عمر قدماً فيقرّر التزام الدولة بتأمين الحاجات الأساسية للمواطن، فبعد رسالة بعث بها إلى أحد عماله يأمره بالقضاء عن المدنيين، تلقى جواباً من العامل يقول فيه: إنا نجد الرجل له المسكن والخادم، وله الفرس، وله الأثاث في بيته، فكتب إليه الخليفة: لا بد للرجل من المسلمين من مسكن يأوي إليه رأسه، وخادم يكفيه مهنته، وفرس يجاهد عليه عدوه، وأثاث في بيته، ومع ذلك فهو غارم، فاقضوا عنه ما يمكنه من الدّين. وكتب إلى عامله على الكوفة أن يزوّج من لم يقدر على نقد، وأن يعوّض كل مزارع لحقه ضرر لا طاقة له به، بل إنه أمر بإعطاء مبلغ من المال لكل من يريد الحجّ، فلا يقدر عليه.

وعندما جاء نور الدين محمود، حاكم الشام ومصر (541 - 569هـ) والذي عرف عنه - كما رأينا - التزامه بالعمل بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وتنزيل المقاصد الشرعية العليا على واقع الحياة، بذل جهداً ملحوظاً، لا يقل عما فعله الراشدون وعمر بن عبد العزيز في سياق تكوين المجتمع المتوازن. وكانت تقاليد "الوقف" الإسلامي الأصيلة قد ازدادت في عصره نضجاً وعطاء فاعتمدت هي الأخرى لتحقيق هذا الهدف العزيز.

ولقد سعى نور الدين إلى جعل مؤسسات الدولة أدوات صالحة لتنفيذ مفاهيم الخدمات الاجتماعية ومدّها إلى أبعد الآفاق، ابتداء من مطالب المسكن والملبس والمأكل والجنس، وانتهاء بقضايا الروح، مروراً بالحاجات الفكرية والصحية والعمرانية والإنتاجية. وقد أخذت هذه الخدمات أساليب وأشكالاً مختلفة، فهي حيناً تأتي عن طريق التوزيع المباشر للمال، وحيناً عن طريق الإعانة على تلبية حاجة معينة أو الفكاك من الأسر، وحيناً ثالثاً عن طريق إنشاء مؤسسات ومرافق: كالمستشفيات والملاجئ ودور الأيتام والمدارس ودور الحديث والخانات والربط والجسور والقناطر والقنوات والأسواق والحمامات والطرق العامة والمخافر والخنادق والأسوار. وحيناً رابعاً تجيء عن طريق نظم (الوقف) التي شهدت في عصر نور الدين قمة نضجها وتنظيمها وازدهارها. وحيناً خامساً عن طريق عدد من الإجراءات التنظيمية التي استهدفت تحقيق الضمان الاجتماعي لقطاع ما من قطاعات الأمة.

ومن وراء هذه المحاولات وغيرها مما لم نشر إليه وقع الكثير من المظالم، ووزعت الثروة توزيعاً سيئاً، واعتمدت سياسات مالية واقتصادية جائرة، وتكونت بقع طبقية في نسيج المجتمع الإسلامي، فازدادت فئات غنى وثراء وترفا وعانت فئات أخرى مسغبة وجوعاً وفقراً.

إن ثورتي الزط والزنج في جنوب العراق لتقدمان مثلاً على ما كان يجري يومها. يكدح الفلاح نهاره كله في الوحل والطين لكي يستلم أجره من مالك الأرض درهما أو رغيفا من الخبز. ولقد انفجرت المظلمة التي لم يأذن بها الله ورسوله ثورتين عاتيتين هزتا أركان الخلافة العباسية لعقود طويلة من الزمن، وجاوزت في ردود أفعالها كل حدّ وتحولت أحياناً إلى الفوضى والقتل والانتقام.

والذي كان يمارس القتل - في الحقيقة - على أيدي الثائرين من الزط والزنج هم ملاك الأراضي الذين أجاعوهم فدفعوهم إلى الثورة، ومع ذلك يأتي مؤرخنا القديم وبعض مؤرخينا

المحدثين لكي يعلن إدانته لهذه الثورات، وقد يخرج بها إلى الكفر رغم أن بعضها طرح شعارات إسلامية. كما يتكيء مؤرخون آخرون على ثورات كهذه لكي يعلنوا إدانتهم ليس للقيادات الخاطئة ولكن للإسلام نفسه، وهي خطيئة تبلغ حدود الجهل بحقائق الأمور فلا تستحق نقاشاً.

وقد حدث وأن استغلت هذه الحركات الاجتماعية فانتمت إليها تيارات وعروق كانت تريد الفتك بكل ما هو عربي وتدمير كل ما هو إسلامي بسبب من نزعتها الشعوبية المذهبية. وحدث - كذلك - أن قفز لقياداتها رجال تربوا في أكناف هذه الفئة أو تلك من الفئات المعادية للإسلام نفسه ولحملته، ورأوا في المظالم الاجتماعية خير ثغرة ينفذون من خلالها لتحقيق التخريب المقصود.

ولكن هذا كله ما كان يتوجب أن يدفع المؤرخ المسلم، قديماً أو حديثاً، إلى إغفال شأن حركات خطيرة كهذه، أو إدانتها بالمروق، بل كان يتوجب أن يكون حذراً في التفريق بين جسد هذه الحركات وبين قياداتها أو عقولها التي سعت إلى توظيفها لتحقيق هذا الهدف أو ذاك، وكان يتوجب - كذلك - رؤية أكثر علمية لواقع الظلم الاجتماعي القاسي الذي كان يحتم ثورات كهذه تلاطمت أمواجها وغطاها الزبد وسيقت إلى غير وجهاتها الأصيلة، لكنها كان لا بدّ أن تحدث، وكانت في مساحات من نسيجها أقرب إلى روح الإسلام الثائر على الظلم، من القيادات القابعة في عواصم الإسلام، تسترخي لأبيات من المديح الكاذب فتأمر لصاحبها بألف دينار أو ألفين، بينما هناك في المستنقعات يموت المئات مسغبة وجوعاً، ويكدح الألوف من أجل أن يسدوا رمقهم فلا يقدرون.

إن أتباع المدرسة المادية يسعون اليوم إلى تبني حركات اجتماعية كهذه ويضعونها على خط التقدم في مواجهة القوى الرجعية في تاريخنا الإسلامي، وسنكون مخطئين مثلهم لو حاولنا دفاعاً عن مراكز القيادة المتخمة في بغداد واعتبرناها تمثل دفاع الإسلام عن ذاته بمواجهة قوى التخريب.

إن الموقف العلمي - مرة أخرى - هو ذلك الذي يبحث عن الأسباب، ويعاين النسيج جيداً، ويتوغل في المكونات، ويقارن بين سلوكية القيادة والقواعد ثم يصدر حكمه، وسيجد الأمر حينذاك ليس ما يقوله الماديون ولا المؤرخون التقليديون.

وما يقال عن هذه الثورات يمكن أن يقال عن تلك التنظيمات الاجتماعية: الحرفية والنقابية، التي أخذت تتزايد وتنتشر منذ القرن الهجري الثاني وعبر القرون التالية، فقد أدانها بعض مؤرخينا القدماء، وتحاشى ذكرها بعض مؤرخينا المحدثين، وتبناها أتباع المدرسة المادية في التاريخ، فصبوا عليها، ومن خلالها، تحليلات ما أنزل الله أو العلم الجاد بها من سلطان، وحاولوا أن يضعوها في قوالب الصراع الطبقي وحتميات التاريخ الديالكتيكية.

ولم تكن تلك الحركات كافرة يوماً، كما أنها لم تكن إرهاصاً طبقياً، لقد سعى بعضها إلى تنظيم نشاطه الحرفي والدفاع عن حقوقه بمواجهة المستغلين، وسعى بعضها الآخر إلى تنظيم نشاطه الرياضي أو الفروسي أو العسكري لأداء هذه المهمة أو تلك، بل إن كثيراً من هذه الحركات انخرط في تيار النشاط الصوفي الذي يحمل وجهاً اجتماعياً، لكن نبضه كان روحياً صرفاً.

ولنتذكر كيف أن العديد من هذه الحركات استمد تقاليده من تقاليد الإسلام ونحت قيمه من قيم هذا الدين، وصاغ شعاراته من معطيات إسلامية صرفة.

فنشاط هذه الحركات لم يكن اقتصادياً صرفاً، وتوجهها لم يكن طبقياً صرفاً، إنما امتد واتسع لكي يعلو على الضرورات الصرفة إلى أهداف أشمل وأوسع تليق بمكانة الإنسان في العالم.

وإذا حدث وأن مارس بعض تلك التنظيمات، كحركة الشطار والعيارين في بغداد، أعمالاً من الفوضى والتخريب، ومارس بعضها الآخر - كالعديد من الأجنحة التنظيمية للحركة الإسماعيلية -

هدماً وتخريباً للقيم الإسلامية، فإن هذا لا يبيح وضع تلك الحركات والتنظيمات في دائرة التوجس والشك والاتهام، بل على العكس إن بعض هذه الحركات قدم للإسلام نفسه خدمات أوسع بكثير مما كانت تقدمه بعض القيادات الرسمية والجيوش المدججة بالسلاح في هذه الدولة أو تلك من دول الإسلام.

الإطار الثاني: العناصر غير العربية

دعا الإسلام إلى المساواة التامة بين أتباعه أياً كان العرق الذي ينتمون إليه والفئة التي يتحدرون منها، وطرح القرآن الكريم شعاره الحاسم (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...) [الحجرات: 13]، وقال الرسول عليه السلام قولته المعروفة "لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأعجمي على عربي إلا بالتقوى" [213] . وكان عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين رضي الله عنهم بمثابة التحقق التاريخي لهذه المساواة التامة بين العرب وغير العرب في ظلال دين واحد يساوي بين الجميع. بل إن غير العرب كانوا - بسبب قلتهم وتميّزهم - يحتلون مكانة خاصة في قلوب إخوانهم من المسلمين العرب. وكلنا يعرف المكانة المتفردة التي كان يحتلها رجال من أمثال سلمان وصهيب وبلال رضي الله عنهم.

ولما انساح العرب في حركة الفتوحات إلى البلاد المجاورة وانضم إلى الدين الجديد جماعات شتى من غير العرب، كانوا يجدون في دولة الإسلام صدراً رحباً واستعداداً فذاً لمساواتهم بإخوانهم العرب، وما كنا نشهده يومها من تمييز في بعض المسائل المالية والاجتماعية لم يكن - بحال - تمييزاً بين العرب وغير العرب من المسلمين، وإنما هو التمييز المبرر بين طبقات المنتمين للإسلام وفق تسلسل زمني، كان يعطي الأفضلية لأولئك الذين أسلموا مبكرين يوم كان الانتماء إلى الدين الجديد عذاباً وملاحقة واضطهاداً وتنازلاً عن المصالح القريبة وفقداناً لضمانات الأمن والاطمئنان.

وعلى أي حال فإننا يجب ألا ننسى أن الحركة الإسلامية قامت في الأساس على العرب، سواء في عهد الدعوة الإسلامية أم في حركة الفتوحات الكبرى، وأن القرآن الكريم تنزل بالعربية على رسول عربي كريم، ويصعب - إذن - ألا يجد العرب المسلمون أنفسهم في دائرة التميّز التي تقوم على كونهم المحور الذي دارت حوله حركة هذا الدين يوم بدئها وصيرورتها، لا لكونهم عرباً ينتمون لعرق معين تتميز دماؤه بصفات خاصة، ولكن لأنهم حملة الإسلام الأوائل، والمتحدثون بلغة القرآن الكريم، وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم وعشيرته.

إن القرآن الكريم نفسه يؤكد في أكثر من مكان هذه المقولة: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِين * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) [الشعراء: 193 – 195]. (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [يوسف: 2] (وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا...) [الرعد: 37]. (وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ...) [طه: 113] (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [الزخرف: 3]...

فإذا تجاوزنا مواقع التشنج الذي تصنعه الأفعال الخاطئة وردودها ويقود إليه صراع المصالح القريبة والأحقاد الذاتية المحدودة، فإننا سنجد المسلمين من غير العرب يذكرون - على مدار التاريخ - هذه المكانة المتميزة التي يتوجب أن يمنحها العرب في المجتمعات الإسلامية، وإننا نجد حتى اليوم هذا التوجه الطبيعي ينبثق بصدق وعفوية في قلوب المسلمين وعقولهم غير العرب في مشارق الأرض ومغاربها، ونستطيع أن نقيس على هذا الواقع المشهود ما كان يحدث عبر عصور التاريخ الإسلامي جميعاً.

ولكن هذا التميّز العربي في دائرة المجتمع الإسلامي يتوجب ألا يجاوز حدوده المعقولة باتجاه نوع من الاستعلاء العرقي غير المبرر علمياً من جهة، وباتجاه تفريط بالمساواة الاجتماعية التي دعا إليها الإسلام، ونفذها الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام رضي الله عنهم من جهة أخرى.

إلا أن الذي حدث في العصور التالية هو هذا التجاوز الخاطئ في الاتجاهين على اختلاف في الدرجات بين زمن وآخر، وقيادة وأخرى.

فبدءاً من العصر الأموي نلتقي بنوع من التمييز الذي أخذ يتصاعد كماً ونوعاً بين ما هو عربي وغير عربي، وصارت فئة (الموالي)، وهم المنتمون للإسلام من غير العرب، تحتل مركزاً تالياً في المكانة الأدبية والمعاملة الاجتماعية على السواء، ونظر إلى العرب على أنهم أهل الصدارة السياسية وأن عليهم أن يتربعوا المناصب العليا ويظلون هناك في القمة، أما الموالي فهم في الدرجة الأدنى في السلم الاجتماعي، وأن عليهم أن يمارسوا الحرف الاعتيادية التي كان العربي يأنف لعقود طويلة من الزمن من ممارستها، وينظر إليها نظرة تتميز بشيء من الاحتقار.

وكانت السياسات المالية المؤشر المنظور والحصيلة النهائية لطبيعة هذا الجنوح في الموقف إزاء المسلمين من غير العرب، إنهم - باختصار - لم يحظوا على قدم المساواة بالمكاسب المالية التي حققتها دول الإسلام، وبالمقابل فقد عوملوا وفق سياسات مالية خاطئة، كانت الدافع في كثير من الأحيان إلى قيام ثورات لعب الموالي فيها دوراً كبيراً. ولقد لاحظت الأحزاب السياسية وجود نوع من الشكوى لدى الموالي فتبنت ذلك وجذبتهم إليها، جنباً إلى جنب مع العرب، ويمكننا فحص ذلك في برامج الثورات الخطيرة في الشرق والغرب. ففي الغرب قاد الخوارج ثورات البربر وكانت شكوى هؤلاء من معاملة الولاة الأمويين وعدم مساواتهم في صفوف المقاتلة، وهي مشكلة نلاحظها في خراسان.. وتشير مصادرنا إلى سوء تصرف من العمال والجباة، وخاصة الدهاقين، أحياناً في أساليب الجباية، وهو سلوك ناشئ عن جشعهم.. وقد سبق وأشرنا إلى تدابير الحجاج حتى جاء عمر ليمنع أخذ الجزية من المسلمين. ولدينا ما فعله أمير خراسان في (110 هـ) حين فرض الجزية على المسلمين الجدد في بلاد الصغد من منطقة ما وراء النهر، بعد أن أعلن إعفاء من يسلم منهم، فأدى ذلك إلى ثورة عارمة، ثم استمر الاضطراب حتى جاء نصر بن سيار (121هـ) ووضع حداً للتلاعب في خراسان.. وإذا نظرنا إلى بعض ما ورد في برامج الثورات والأحزاب في الفترة الأموية المتأخرة نراها تلقي ضوءاً على هذه المشاكل. فزيد بن علي ثار في الكوفة (122 هـ)، وكانت بيعته على كتاب الله وسنة رسوله، والدفاع عن الضعفاء، وردّ العطاء إلى من سلب منهم، وتوزيع الفيء بعدل بين مستحقيه.. ويزيد الثالث خرج على الوليد الثاني (126 هـ) وهو يؤكد على العدل، وعلى عدم إرهاق الفلاحين.. والحارث بن سريج دعا في خراسان (بعد 116 هـ) إلى السير على الكتاب والسنة، ورفع الجزية عن المسلمين، والمساواة في العطاء في الجيش بين العرب والموالي" [214].

ولكن يتوجب علينا ألا نترك إدانة الموقف الأموي إزاء غير العرب تمضي على عواهنها، فإن الأمويين مارسوا هذا التمييز إزاء العرب أنفسهم فمالوا إلى كتل قبلية واضطهدوا أخرى، وكان العصر الأموي بمثابة تصاد محزن للصراعات القبلية، التي شطرت القيادات الأموية شطرين وآلت في نهاية الأمر إلى تفككها ودمارها.

وقد حاول عدد من الخلفاء والولاة الأمويين - بحق - أن يوقفوا هذا التيار المدمر في جسد الدولة الأموية باتجاهيه: العربي وغير العربي، وكانت محاولة عمر بن عبد العزيز تقف ولا ريب في القمة من تلك المحاولات [215].

لكن السياسات المضادة التي نفّذها يزيد بن عبد الملك، الذي جاء بعده (101 - 105هـ) آلت إلى التفريط بالمكاسب الاجتماعية الكبيرة التي حققها عمر، وكان يمكن أن تلعب دورها الخطير في وقف مأساة الانهيار وإعادة التوحد المرتجى إلى النسيج الاجتماعي الممزق حتى آخر خيط فيه [216].

هذا إلى أن المسلمين من غير العرب، أي الموالي، لم يكونوا سواء في درجة انتمائهم للإسلام، وجديته، وعطائه، فإن بعض فئاتهم كانت تعاني قلقاً وتأرجحاً في انتمائها للدين الجديد، وكانت - لهذا السبب - سريعة الاستجابة لأية دعوة مضادة قد لا تكون موجهة ضد القيادة العربية التي مارست إزاءها هذا الخطأ الاجتماعي أو ذاك، ولكن ضد الإسلام نفسه في بعض الأحيان، بل إن بعضها كان على استعداد للعودة إلى أصوله الوثنية أو الدينية المحرّفة إذا ما اقتضى الأمر. وكان موقف الأمويين إزاءها محاولة جادة لوقف التفلّت في كيان مجتمع إسلامي يتوجب أن يحرص على إسلاميته، ومن ثم فإن وضع هذا الموقف في ميزان واحد مع سائر المواقف التي كان الأمويون يمارسون من خلالها ظلماً وتفرقة اجتماعية بين العرب وغيرهم، ليس من الحق في شيء.

إن المبالغة في إدانة السياسات الاجتماعية الأموية، هي كمحاولة تبريرها أو إنكارها، خطأ عقيدي وتاريخي يجب ألا ينساق إليه مؤرخ جاد.

وعلى أية حال فإن موازين التركيب الاجتماعي لعالم الإسلام قد أخذت تتغير بمرور الوقت، وبدخول أقوام وشعوب وجماعات جديدة من غير العرب إلى الإسلام، وإسهامها الفعال في حركة التاريخ الإسلامي على المستويات كافة.

وحينما تسلّم العباسيون زمام السلطة في المشرق، والأمويون في المغرب، كانت أذرع وعقول أخرى غير عربية قد لعبت دورها في إنجاح القيادتين وإيصالهما إلى مراكز الحكم والسلطان، الأمر الذي حتّم على هاتين القيادتين الجديدتين أن تفسحا مكاناً واسعاً لهذه العناصر الشابة الجديدة، وأن تغيّر في طبيعة موازين التعامل الاجتماعي، تلك التي سادت مساحات واسعة من العصر الأموي السابق.

إن الفرس والخراسانيين في المشرق، والبربر في المغرب، رغم كونهم في نهاية الأمر من الموالي، إلا أنهم، استناداً إلى الدور التاريخي الذي لعبوه وإلى المساحة البشرية التي احتلوها على خارطة الكيانات السياسية الجديدة، عوملوا بكل تأكيد غير المعاملة التي لقيها آباؤهم وأجدادهم، أو موالي الأقوام الأخرى التي ارتضت البقاء في الخط الثاني عبر العصر الأموي السابق.

ومن بعد الفرس والخراسانيين في المشرق جاء دور الأتراك والديالمة والسلاجقة والغزنويين والغوريين والهنود والمغول والعثمانيين.. ومن بعد البربر في المغرب جاء دور المولدين الأندلسيين والأفارقة والمماليك.

وبمرور الوقت أخذت تختفي معضلة الموالي، أو المسلمين من غير العرب، ولم تعد هناك أيما فرصة تاريخية لاستعادة التجربة الاجتماعية التي شهدها العصر الأموي.

ورغم أن العباسيين سعوا أكثر من مرة إلى تقليم أظافر أتباعهم من غير العرب، بل قطع رؤوسهم وتحجيم دورهم لكي لا يتضخم على حساب العرب، فإن ما كان يدفع العباسيين إلى هذا الموقف إنما هو الدفاع عن مركزهم العائلي بالدرجة الأولى، ومجابهة حركات اجتماعية جديدة أخذت تطل برأسها، من خلال الدعوة إلى المساواة، ولكنها كانت تخفي وراءها محاولات مضادة تستهدف العرب والإسلام معاً، فيما عرف بالحركات الشعوبية.

لقد اختفت معضلة الصراع بين العرب والموالي لكي تحل محلها صراعات اجتماعية وفق أنماط أخرى، كان أبرزها ولا ريب تلك المحاولات الشعوبية التي كانت تتدرج من الحالات البسيطة المكشوفة التي قد تجد تبريرها في هذه النقطة أو تلك، إلى الحالات المركّبة الصعبة التي كانت تسعى إلى زعزعة أسس المجتمع الإسلامي بعامة، وتدمير كيانه وتمزيق نسيجه لتحقيق توجهات عرقية ذات جذور وثنية أو دينية مضادة، ليس للعرب فحسب ولكن لعقيدة الإسلام نفسه. "لقد بقيت آراء مزدك تنتشر خفية بين سكان أذربيجان والبلاد المجاورة لها، وتستميل إليها العناصر غير الراضية عن حالتها الاجتماعية كبعض طبقات الفرس والمتطرفين من الباطنية الذين كانوا أشد الناس بغضاً وكراهة للإسلام والدولة العباسية، وأسهلهم انقياداً لكل حركة كانوا يأملون منها شراً للدولة المذكورة" [217]. وقد ذكر المقدسي أنه زار أذربيجان وما يجاورها من البلاد فرأى بعينه أنه ليس في بلادهم مساجد وأنهم لا يقيمون أحكام الإسلام، وقال أبو منصور البغدادي: إن البابكية قد بنوا في جبلهم مساجد للمسلمين يؤذّن فيها لهم، وهم يعلّمون أولادهم القرآن الكريم لكنهم لا يصلّون في السر ولا يصومون في شهر رمضان ولا يرون جهاد الكفرة [218].

وقد رأى الإسماعيليون، من أتباع عبد الله بن ميمون القداح، "بعد درس شؤون الدولة العباسية درساً وافياً، أنه لا بدّ للقضاء عليها وعلى نظامها الاجتماعي من بث الدعوة الجديدة بين جميع الأمم والطبقات والأديان المؤلفة منها دولة المنصور وقتئذ، كما لا بدّ من جمع كلمة المستائين من حكم خلفاء بغداد وإثارة عواطف البغض فيهم عليهم، ثم دكّ تلك الأسس التي كانت قائمة عليها الدولة المذكورة، وأهمها الدين والأدب والعاطفة القومية أو مما كان يقوم وقتئذ مقامها" [219]، ويواصل بندلي جوزي "نحن لا ننكر أن الإسماعيلية لم تنبذ في الظاهر الشرائع المنزلة عامة والقرآن خاصة، وذلك لأنهم كانوا يرون فيها فائدة لطبقات الشعب الدنيا، طبقات (العميان والحمير) كما كانت الإسماعيلية تسميها، أما الطبقات العالية التي (فتح الله بصائرها وأبصارها) فأدركت الحقيقة فهي في نظر الإسماعيلية وحسب اعتقادهم، في غنى عن هذه الشرائع وشعائرها الخارجية. مما ينتج عنه أن زعماء الإسماعيلية كانوا يكفرون بالأديان الموحاة وعقائدها الأصلية، وهو ما ذكره كتبة المسلمين مراراً وما لا يمكن أن ينكره أحد".

ويتساءل بندلي جوزي الذي يتبنى بحماس سائر الحركات الاجتماعية ذات التوجه الشعوبي، والذي لا يخفي إعجابه بالشاعر أبي العلاء المعري ويسميه "إمام الناقمين على الظالمين وزعيم المفكرين الأحرار"، يتساءل "هل كان في وسعه، وغيره، أن ينشروا أفكارهم الهدامة علانية ويدعوا الناس إلى الكفر بالدين والخروج على أهل السلطة الظالمين الفاسقين لو لم تمهّد الإسماعيلية أمامهم الطريق وتعوّد الناس الإصغاء إلى مثل هذه الأقوال والإقبال عليها؟" [220]

ويبقى المجتمع الإسلامي عبر التاريخ واحداً من أشد المجتمعات البشرية دينامية وانفتاحاً، إنه مجتمع يرفض الطبقية المقفلة، ويستهين بالحدود الفاصلة بين الفئات الاجتماعية، مجتمع تكافأت فيه الفرص فيما لم يشهده مجتمع آخر في القديم أو الحديث، فإن الذين كانوا يتحركون عند أسفل

السلم الاجتماعي كانوا يجدون فرصتهم دوماً للصعود إلى القمة، وبالعكس، فإن الكثيرين ممن تمتعوا بالقيادة والسلطان واستأثروا بهما ردحاً من الزمن وجدوا أنفسهم ينحدرون إلى القاع.

إن المقولة القرآنية تبدو أكثر ما تبدو عبر الصيرورة الاجتماعية لتاريخنا الإسلامي بالذات: (... وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ...) [221]- [آل عمران: 140].

فها هنا، في دائرة تاريخنا الإسلامي نجد - على سبيل المثال لا الحصر - كيف يزيح العباسيون بني أمية، وكيف يحل السلاجقة محل الديالمة، وكيف يأتي الصفارون بعد الطاهريين، والسامانيون بعد الصفارين، والغزنويون بعد السامانيين، والغوريون بعد الغزنويين، والخوارزميون بعد الغوريين، والتتر بعد الخوارزميين.. وكيف يزيح الأخشيديون الطولونين، والفاطميون الأخشيديين، والأيوبيون الفاطميين، والمماليك الأيوبيين، والعثمانيون المماليك.. وكيف يعقب الأمويين في الأندلس والمغرب قيادات شتى من بني جهور وبني عباد والمرابطين والموحدين وبني الأحمر والحفصيين والمرينيين.. وفي الشام والجزيرة يتعاقب الحمدانيون والمرداسيون والعقيليون والأتابكة والأيوبيون والمماليك والتتر والتركمان والعثمانيون.

إنها حركة منفتحة، وهذه القيادات التي كان يرث بعضها بعضاً، لم تكن عربية جميعاً، كما إنها لم تكن فارسية أو تركية أو بربرية أو هندية جميعاً.. كانت الأيام تتقلب، وكانت تتقلب معها الأقوام والشعوب والجماعات، وكان بمقدور أية جماعة - قديرة على الفعل والإنجاز - أن تصل إلى مركز القيادة - أن تصبح في القمة وأن تقود حركة التاريخ والمجتمع الإسلامي، أياً كان العرق الذي تنتمي إليه والأصول التي دفعتها إلى الوجود، فإن جواز سفرها الوحيد الذي يسمح لها بالمرور والصعود، كان انتماؤها إلى الإسلام وحده.

ومن عجب أن يشهد مجتمع الإسلام ما لم يشهده أي مجتمع آخر: إنه حتى العبيد والمماليك أتيح لهم أن يبلغوا مراكز القيادات العليا وأن ينشئوا دولاً. وإنها - بحق - لظاهرة متفردة في تاريخنا الاجتماعي تدعو إلى التقدير، وترد بمنطق الواقع التاريخي نفسه على كل الذين سعوا إلى تشويه حقائق هذا التاريخ، وجعل المجتمع الإسلامي يتشكل من جديد في رحم غير رحمه الحقيقي، فيخرج إلى الدنيا هجيناً مشوهاً كما يريد له مفسرو التاريخ الماديين أن يكون، من أجل أن يقسر على أن يصبح شاهد زور على مقولات نظرية مادية قد تصدق أحياناً، وقد تكذب في معظم الأحيان!!

الإطار الثالث: العناصر غير الإسلامية

قدم عصر الرسالة إزاء أهل الذمة يهوداً ونصارى موقفاً تقليدياً وتاريخياً رسمت من خلاله تقاليد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، ووضعت أصولها ونظمت صيغها. وعندما مضت حركة التاريخ صوب العصور التالية مضت معها هذه التقاليد والأصول والصيغ تعمل عملها في مجرى العلاقات الاجتماعية؛ وما حدث بين الحين والحين من خروج عليها فإنه لم يعد أن يكون شذوذاً على قاعدة ازدادت تأكيداً بمرور الأيام.

ما الذي أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقوله وينفّذه إزاء غير المسلمين من أهل الكتاب؟

بمقدور القارئ أن يرجع إلى كتب السيرة للعثور على الجواب الشامل بجزئياته وتفاصيله [222] ، ولكننا نود أن نشير - مجرد إشارة - إلى العهد الذي كتبه الرسول صلى الله عليه وسلم في أعقاب غزوة تبوك عام (9هـ) لنصارى نجران، ذلك العهد الذي يمثل قمة من قمم العدل والسماحة والحرية، والذي لم يفرض عليهم فيه سوى جزية عينية متواضعة، وقد جاء فيه "... ولنجران وحاشيتهم جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وبيعهم وصلواتهم، لا يغيّروا أسقفاً عن أسقفيته، ولا راهباً عن رهبانيته، ولا واقفاً عن وقفانيته وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير.. ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين.. ولا يواخذ أحد منهم بظلم آخر، وعلى ما في هذه الصحيفة جوار الله وذمة النبي أبداً، حتى يأتي الله بأمره إن نصحوا وأصلحوا فيما عليهم" [223]-، وقد دخل يهود نجران في هذا الصلح [224]-.

كما نود أن نشير إلى العهود التي كتبها لعدد من التجمعات اليهودية في شمال الجزيرة، بعد غزوة خيبر (7هـ) والسنين التي تلتها، إذ بعث إلى بني جنبة بمقنا القريبة من أيلة على خليج العقبة "أما بعد فقد نزل علي رسلكم راجعين إلى قريتكم، فإذا جاءكم كتابي هذا فإنكم آمنون لكم ذمة الله وذمة رسوله، وإن رسول الله غافر لكم سيئاتكم وكل ذنوبكم، لا ظلم عليكم ولا عدى، وإن رسول الله جاركم مما منع منه نفسه.. وإن عليكم ربع ما أخرجت نخلكم وصادت عروككم (مراكبكم) واغتزل نساؤكم، وإنكم برئتم بعد من كل جزية أو سخرة، فإن سمعتم وأطعتم فإن على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكرم كريمكم ويعفو عن مسيئكم وان ليس عليكم أمير إلا من أنفسكم أو من أهل رسول الله ...". وكتب لجماعة أخرى من اليهود تدعى (بني غاديا) "... أن لهم الذمة وعليهم الجزية ولا عداء". كما كتب لبني عريض كتاباً آخر يحدد فيه ما عليهم أن يدفعوا للمسلمين لقاء حمايتهم لهم وعدم ظلمهم إياهم [225]-. وكتب لأهل جرباء وأذرح من اليهود "إنهم آمنون بأمان الله وأمان محمد، وأن عليهم مائة دينار في كل رجب وافية طيبة، والله كفيل عليهم بالنصح والإحسان للمسلمين ومن لجأ إليهم من المسلمين" [226]-. وبذلك تمكن الرسول صلى الله عليه وسلم من تحويل هذه التجمعات اليهودية إلى جماعات من المواطنين في الدولة الإسلامية يدفعون لها ما تفرضه عليهم من ضرائب نقدية أو عينية، ويحتمون بقوتها وسلطانها، ويتمتعون بعدلها وسماحتها. ولقد ظل اليهود - والنصارى بطبيعة الحال - كمواطنين وليسوا كتلاً سياسية أو عسكرية - يمارسون حقوقهم في إطار الدولة الإسلامية لا يمسهم أحد بسوء، وعاد بعضهم إلى المدينة بدليل ما ورد عن عدد منهم في سيرة ابن هشام وفي مغازي الواقدي. وهناك الكثير من

الروايات والنصوص التاريخية التي تدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعامل اليهود بعد غزوة خيبر بروح التسامح حتى أنه أوصى عامله معاذ بن جبل "بألا يفتن اليهود عن يهوديتهم"، وعلى هذا النحو عومل يهود البحرين إذ لم يكلفوا إلا بدفع الجزية وبقوا متمسكين بدين آبائهم [227].

وجاء الراشدون لكي يشهد المجتمع الإسلامي تنفيذاً في العلاقات الإنسانية بين المسلمين وغيرهم لا يقل تفرُّدا وتألُّقا عما شهده عصر الرسالة. فلقد كان العصر الجديد عصر الفتوح والامتداد الإسلامي في مشارق الأرض ومغاربها، وكانت مساحات واسعة من الأراضي التي بلغها الإسلام تضم حشوداً كبيرة من اليهود والنصارى والمجوس والطوائف الدينية الأخرى.. لقد أصبح المجتمع الإسلامي بحركة الفتح هذه مجتمعاً عالمياً ضمّ جناحيه على أعداد كبيرة من الأجناس والأديان والأقوام والجماعات والمذاهب والفرق والاتجاهات، ونريد أن نعرف كيف تم التعامل معها عبر عمليات الفتح أولاً، وبعد استقرار الوجود الإسلامي ثانياً، وهل تمكن المسلمون من الاستجابة لتحديات التنوع المذهبي في مجتمعهم العالمي الجديد؟

يقول السير توماس أرنولد الذي سنعتمد مرة أخرى على عدد من شهاداته بهذا الصدد في كتابه المعروف: "الدعوة إلى الإسلام" " The Preaching to Islam " الذي يتضمن تحليلاً مدعماً بالوثائق والنصوص للصيغ الإنسانية التي اتبعها الإسلام في تعامله مع أبناء المذاهب الأخرى.

"... لما قدّم أهل الحيرة المال المتفق ذكروا صراحة أنهم إنما دفعوا هذه الجزية على شريطة (أن يمنعونا وأميرهم البغي من المسلمين وغيرهم)، وكذلك حدّث أن سجّل خالد في المعاهدة التي أبرمها مع بعض أهالي المدن المجاورة للحيرة قوله: (فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا). ويمكن الحكم على مدى اعتراف المسلمين الصريح بهذا الشرط من تلك الحادثة التي وقعت في حكم الخليفة عمر: لما حشد الإمبراطور هرقل جيشاً ضخماً لصدّ قوات المسلمين كان لزاماً على المسلمين نتيجة لما حدث أن يركزوا كل نشاطهم في المعركة التي أحدقت بهم. فلما علم بذلك أبو عبيدة قائد العرب كتب إلى عمال المدن المفتوحة في الشام يأمرهم بأن يردوا عليهم ما جبي من الجزية من هذه المدن، وكتب إلى الناس يقول: "إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وإنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم وإنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا أن نصرنا الله عليهم"، وبذلك ردت مبالغ طائلة من مال الدولة، فدعا المسيحيون بالبركة لرؤساء المسلمين وقالوا: "ردكم الله علينا ونصركم عليهم - أي على الروم - فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئاً وأخذوا كل شيء بقي لنا" [228].

"يكشف تاريخ النساطرة عن نهضة رائعة في الحياة الدينية وعن نواحي نشاطهم منذ أن صاروا رعية للمسلمين. وكان أكاسرة الفرس يدللون هذه الطائفة تارة ويضطهدونها تارة أخرى؛ إذ كان السواد الأعظم من أفرادها يقيمون في ولايات هؤلاء الأكاسرة، بل مروا بحياة أشد من هذه خطورة، وخضعوا لمعاملة خشنة قاسية حين جعلتهم الحرب بين فارس وبيزنطية عرضة لشك الفرس فيهم بأنهم كانوا يمالئون أعداءهم من المسيحيين. ولكن الأمن الذي نعموا به في بلادهم في عهد الخلفاء قد مكّنهم من أن يسيروا قدماً في سبيل أعمالهم التبشيرية في الخارج، فأرسلوا البعثات الدينية إلى الصين والهند، وارتقى كل منهم إلى مرتبة المطرانية في القرن الثامن الميلادي. وفي العصر نفسه تقريباً رسخت أقدامهم في مصر، ثم أشاعوا فيما بعد العقيدة المسيحية في آسيا، حتى إذا جاء القرن الحادي عشر كانوا قد جذبوا عدداً كبيراً ممن اعتنقوا المسيحية من بين التتار. وإذا كانت الطوائف المسيحية الأخرى قد أخفقت في إظهار مثل هذا النشاط القوي فليس هذا الإخفاق

خطأ المسلمين إذ كانت الحكومة المركزية العليا تتسامح مع جميعهم على سواء، وكانت فضلاً على ذلك تصدهم عن أن يضطهد بعضهم بعضا. وفي القرن الخامس الميلادي كان (برصوما) وهو أسقف نسطوري قد أغرى ملك الفرس بأن يدبر إضطهاداً عنيفاً للكنيسة الأرثوذكسية، وذلك بإظهار نسطور بمظهر الصديق للفرس، وإظهار مبادئه بأنها أكثر ميلاً إلى مبادئهم.

ويقال إن عدداً يبلغ (7800) من رجال الكنيسة الأرثوذكسية مع عدد ضخم من العلمانيين قد ذبحوا في هذا الاضطهاد. وقام خسرو الثاني باضطهاد آخر للأرثوذكس بعد أن غزا هرقل بلاد فارس وذلك بتحريض أحد اليعاقبة الذي أقنع الملك بأن الأرثوذكس سوف يظهرون بمظهر العطف والميل إلى البيزنطيين. ولكن مبادئ المسلمين على خلاف غيرهم، إذ يظهر لنا أنهم لم يألوا جهداً في أن يعاملوا كل رعاياهم من المسيحيين بالعدل والقسطاس. مثال ذلك أنه بعد فتح مصر استغل اليعاقبة فرصة إقصاء السلطات البيزنطية ليسلبوا الأرثوذكس كنائسهم، ولكن المسلمين أعادوها أخيراً إلى أصحابها الشرعيين بعد أن دلل الأرثوذكس على ملكيتهم لها" [229].

"ومما يدل على أن تحول المسيحيين إلى الإسلام - في مصر - لم يكن راجعاً إلى الاضطهاد ما وقفنا عليه من الشواهد التاريخية الأصلية وهو أنه في الوقت الذي شغر فيه كرسي البطريركية تمتع المسيحيون بالحرية التامة في إقامة شعائرهم، وسمح لهم بإعادة بناء كنائسهم، بل ببناء كنائس جديدة، وتخلصوا من القيود التي حتمت عليهم أن يركبوا الحمير والبغال، وحوكموا في محاكمهم الخاصة، على حين أعفي الرهبان من دفع الجزية ومنحوا امتيازات معينة" [230].

وما هي إلا لمحات فحسب مما تحدث عنه توماس أرنولد فأطال الحديث، ولن تغن الشواهد هنا عن متابعة هذا الكتاب - الوثيقة - الذي يجيء على يد باحث يحترم العلم بالقدر الذي لم نألفه لدى الغربيين في تعاملهم مع عقيدتنا وتاريخنا إلا نادراً [231].

ما الذي كان يحدث في المجتمعات الأخرى بين أبناء الدين الغالب وبين المنتمين للأديان والمذاهب الأقل انتشاراً؟

يقول (غوستاف لوبون): "لقد أكرهت مصر على انتحال النصرانية ولكنها هبطت بذلك إلى حضيض الانحطاط الذي لم ينتشلها منه سوى الفتح العربي، وكان البؤس والشقاء مما كانت تعانيه مصر التي كانت مسرحاً للاختلافات الدينية الكثيرة في ذلك الزمن. وكان أهل مصر يقتتلون ويتلاعنون بفعل تلك الاختلافات، وكانت مصر التي أكلتها الانقسامات الدينية وأنهكها استبداد الحكام تحقد على سادتها الروم وتنتظر ساعة تحريرها من براثن قياصرة القسطنطينية الظالمين" [232].

ويقول الندوي: "ثارت حول الديانة النصرانية وفي صميمها مجادلات كلامية شغلت فكر الأمة واستهلكت ذكاءها وتحولت في كثير من الأحيان حروباً دامية، وقتلاً وتدميراً وتعذيباً، وإغارة وانتهاباً واغتيالاً، وحولت المدارس والكنائس والبيوت معسكرات دينية تتنافس، وأقحمت البلاد في حرب أهلية، وكان أشد مظاهر هذا الخلاف الديني ما كان بين نصارى الشام والدولة الرومية، وبين نصارى مصر، أو بين الملكانية والمنوفيسية بلفظ أصح. وقد اشتد الخلاف بين الحزبين في القرنين السادس والسابع حتى صار كأنه حرب عوان بين دينين متنافسين، أو كأنه خلاف بين اليهود والنصارى، كل طائفة تقول للأخرى إنها ليست على شيء... وشهدت مصر من الفظائع ما تقشعر منه الجلود، فرجال كانوا يعذبون ثم يقتلون إغراقاً، وتوقد المشاعل وتسلط نارها على

الأشقياء حتى يسيل الدهن من الجانبين إلى الأرض، ويوضع السجين في كيس مملوء من الرمل ويرمى به في البحر، إلى غير ذلك من الفظائع" [233].

وحدث بين النصارى واليهود ما هو أشد هولاً، ففي السنة الأخيرة من حكم فوكاس (610 م) على سبيل المثال، أوقع اليهود بالمسيحيين في أنطاكية فأرسل الإمبراطور قائده أبنوسوس ليقضي على ثورتهم فذهب وأنفذ عمله بقسوة نادرة، فقتل الناس جميعاً، قتلاً بالسيف، وشنقاً وإغراقاً وتعذيباً ورمياً للوحوش الكاسرة. وحدث ذلك بين اليهود والنصارى مرة بعد مرة. وهذه واحدة من نماذج التعامل بين الطرفين يوردها المؤرخ المصري المقريزي: "في أيام فوقا ملك الروم بعث كسرى ملك فارس جيوشه إلى بلاد الشام ومصر فخربوا كنائس القدس وفلسطين وعامة بلاد الشام وقتلوا النصارى بأجمعهم، وأتوا إلى مصر في طلبهم، وقتلوا منهم أمة كبيرة وسبوا منهم سبياً لا يدخل تحت حصر، وساعدهم اليهود في محاربة النصارى وتخريب كنائسهم، وأقبلوا نحو الفرس من كل مكان فنالوا من النصارى كل منال، وأعظموا النكاية فيهم، وخربوا لهم كنيستين في القدس وأحرقوا أماكنهم وأسروا بطريرك القدس وكثيراً من أصحابه.. وكان هرقل قد ملك الروم، وغلب الفرس، ثم سار من قسطنطينية ليمهّد ممالك الشام ومصر ويجدّد ما خربه الفرس، فخرج إليه اليهود من طبرية وغيرها وقدموا له الهدايا الجليلة، وطلبوا منه أن يؤمنهم ويحلف لهم على ذلك، فأمنهم وحلف لهم، ثم دخل القدس وقد تلقاه النصارى بالأناجيل والصلبان، فوجد المدينة وكنائسها خراباً، فساءه ذلك وأعلمه النصارى بما كان من ثورة اليهود مع الفرس وأنهم كانوا أشد نكاية لهم من الفرس، وحثوا هرقل على الوقيعة بهم وحسنوا له ذلك، فاحتج عليهم بما كان من تأمينه لهم وحلفه، فأفتاه رهبانهم وبطاركتهم وقسيسوهم بأنه لا جرم عليه في قتلهم، فمال إلى قولهم وأوقع باليهود وقيعة شنعاء أبادهم جميعهم فيها، حتى لم يبق في ممالك الروم بمصر والشام منهم إلا من فر واختفى [234].

أما ما فعله النصارى بالمسلمين عندما تمكنوا منهم فيكفي أن نشير إلى ما نفذته السلطة والكنيسة الإسبانيتين عن طريق محاكم التحقيق مع بقايا المسلمين في الأندلس بعد سقوط آخر معاقلهم السياسية، غرناطة، مما قصّه علينا بالتفصيل العلمي الموثق محمد عبد الله عنان في كتابه القيم "نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين" [235]، وما فعلته قوى الاستعمار الصليبي في آسيا وإفريقيا مع الشعوب الإسلامية عبر القرون الأخيرة، وما تفعله القيادات الإفريقية النصرانية مع المسلمين.

في العصر الأموي والعصور العباسية التالية، حيث ازداد المجتمع الإسلامي تعقيداً واتساعاً، وحيث أخذت منحنيات الإبداع الحضاري تزداد صعوداً واطراداً، وتزداد معها المؤسسات الإدارية نضجاً ونمواً، أخذ الموقف من غير المسلمين يتألق بالمزيد من صيغ التعامل الإنساني أخذاً وعطاء.

لقد فتح المسلمون، قواعد وسلطة، صدرهم لغير المسلمين يهوداً ونصارى ومجوساً وصابئة، وأتاحوا للعناصر المتميزة من هؤلاء وهؤلاء احتلال مواقعهم الاجتماعية والوظيفية في إطار من مبدأ تكافؤ الفرص لم تعرفه أمة من الأمم عبر تاريخ البشرية كله. لقد أسهم غير المسلمين في صنع الحضارة الإسلامية وإغنائها، دونما أية عقد أو حساسيات من هذا الجانب أو ذاك، كما فتح الطريق أمامهم للوصول إلى أعلى المناصب بدءاً من الكتابة في الدواوين وانتهاء بمركز الوزارة الخطير نفسه، وأتيح لأبناء الأديان والمذاهب الأخرى أن يتحركوا في ساحات النشاط الإقتصادي

والمالي بحرية تكاد تكون مطلقة، فنموا ثرواتهم وارتفعوا بمستوياتهم الاجتماعية بما يوازي قدراتهم على العمل، والنشاط وملأوا بهذا وذاك مساحة واسعة في ميدان النشاط الإقتصادي والمالي جنباً إلى جنب مع مواطنيهم المسلمين، بل إن بعض الأنشطة المالية والإقتصادية كادت أن تصبح من اختصاص أهل الكتاب، تماماً كما كانت الترجمة في المجال الثقافي من نصيبهم، وكما كانت بعض الوظائف الإدارية والكتابية في المجال الإداري من نصيبهم كذلك.

إنه مجتمع تكافؤ الفرص، والحرية العقيدية، والانفتاح. لقد استجاب المسلمون للتحدي الاجتماعي وكانوا في معظم الأحيان عند حسن ظن رسولهم صلى الله عليه وسلم بهم وهو يوصيهم قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى أن يكونوا رفقاء بأهل ذمته!!

الوقائع كثيرة، تيار من المعطيات التاريخية نفذت في ساحة المجتمع الإسلامي عبر القرون الطوال، نفذت على مختلف الجبهات ووفق سائر الاتجاهات الحضارية والإدارية والإقتصادية، والاجتماعية عموماً.. ونلتقي بشهادة فيليب حتي في كتابه تاريخ العرب المطول فهي تحمل دلالتها ولا ريب كشاهد على معطيات هذا التيار الواسع "تمتع أهل الذمة بقسط من الحرية لقاء تأديتهم الجزية والخراج. وارتبطت بالفعل قضاياهم في الأمور المدنية والجنائية برؤسائهم الروحيين إلا إذا كانت القضية تمس المسلمين".

"لقد كانت ميسون زوجة معاوية نصرانية، كما كان شاعره نصرانياً، وكذلك كان طبيبه وأمير المال في دولته" [236].

"وأقام الذميون في مزارعهم ومنازلهم الريفية وتمسكوا بتقاليديهم الثقافية وحافظوا على لغاتهم الأصلية، فكانت لهم الآرامية والسريانية لغة في سوريا والعراق، والإيرانية في فارس، والقبطية في مصر".. وفي المدن تقلد النصارى واليهود مناصب هامة في دوائر المال والكتابة والمهن الحرة، وتمتعوا في ظل الخلافة بقسط وافر من الحرية ونالوا كثيراً من التساهل والعطف. وشهد بلاط العباسيين مناقشات كتلك التي جرت في بلاط معاوية وعبد الملك، وقد ألقى تيموتاوس بطريرك النساطرة في سنة (781 م) كلمة دفاعاً عن النصرانية أمام المهدي، لا يزال محفوظاً نصها إلى اليوم. كذلك تحدرت إلينا رسالة للكندي تصرح أنها بيان لمناقشة جرت سنة (819 م) في حضرة المأمون في مقابلة بين محاسن الإسلام والنصرانية.

"وكان للعهدين القديم والجديد من الكتاب المقدس ترجمات عربية معروفة وهناك أخبار تذكر أن رجلاً يدعى (أحمد بن عبد الله بن سلام) كان قد ترجم التوراة إلى العربية منذ ولاية هارون الرشيد. ولدينا ما يثبت أيضاً أن أقساماً من التوراة كانت قد نقلت إلى العربية في القسم الأخير من القرن السابع.

"ثم إننا نعرف وزراء نصارى قاموا في الشطر الثاني من القرن التاسع منهم عبدون بن صاعد.. وكان للمتقي وزير نصراني كما كان لأحد بني بويه وزير آخر. أما المعتضد فقد جعل على المكتب الحربي لجيش المسلمين رئيساً نصرانياً. وقد نال أمثال هؤلاء النصارى من أصحاب المناصب العالية ما ناله زملاؤهم المسلمون من الإكرام والتبجيل.. وكانت أكثرية أطباء الخلفاء أنفسهم من أبناء الكنيسة النسطورية. وقد نشر أخيراً براءة منحها المكتفي سنة (1138 م) لحماية النساطرة، وهي توضح مدى العلاقات الودية بين رجال الإسلام الرسميين وبين رجال النصرانية.

"ومن أعجب الظواهر في حياة النصرانية في ظل الخلفاء أنه كان لها من القوة والنشاط ما دفع بها إلى التوسع فافتتحت لها مراكز تبشيرية في الهند والصين".

"ولقد لقي اليهود من محاسن المسلمين فوق ما لقيه النصارى برغم ما في بعض الآيات القرآنية من تنديد بهم. والسبب أنهم كانوا قليلي العدد فلم يخش أذاهم. وقد وجد المقدسي سنة (985 م) أن أكثر الصيارفة وأرباب البنوك في سورية يهود، وأكثر الكتبة والأطباء نصارى. ونرى في عهد عدد من الخلفاء وأخصهم المعتضد أنه كان لليهود في الدولة مراكز مهمة، وكان لهم في بغداد مستعمرة كبيرة ظلت مزدهرة حتى سقوط المدينة. وقد زار هذه المستعمرة (بنيامين التطيلي) حوالي سنة (1169 م)، فوجد فيها عشر مدارس للحاخامين، وثلاثة وعشرين كنيساً، وأفاض بنيامين في وصف الحفاوة التي لاقاها رئيس اليهود البابليين من المسلمين، بصفته سليل بيت داود النبي ورئيس الملة الإسرائيلية، وقد كان لرئيس الحاخامين هذا من السلطة التشريعية على أبناء طائفته ما كان للجاثليق على جميع النصارى. وقد روى أنه كانت له ثروة ومكانة وأملاك طائلة فيها الحدائق والبيوت والمزارع الخصبة. وكان إذا خرج إلى المثول في حضرة الخليفة ارتدى الملابس الحريرية المطرزة وأحاط به رهط من الفرسان، وجرى أمامه ساع يصيح بأعلى صوته: "أفسحوا درباً لسيدنا ابن داود" [237].

وما يقال عن العصرين الأموي والعباسي يمكن أن يقال عن العصور التي تلتهما: الفاطميون والأيوبيون والمماليك والعثمانيون، لولا بعض ردود الأفعال الغاضبة التي اعتمد فيها العنف لأول مرة بسبب من مواقف عدائية معلنة اتخذتها هذه الفئة أو تلك من أهل الكتاب، فمالأت خصوم المسلمين ووضعت أيديها بأيدي الغزاة الذين قدموا لإبادتهم وإفنائهم، وتآمرت سراً وجهراً لتدمير عقيدتهم وإزالة ملكهم من الأرض. ويمكن أن يذكر المرء - ها هنا - المواقف العدائية العديدة التي اتخذها نصارى الشام والجزيرة والموصل والعراق عامة، خلال محنة الغزو المغولي؛ حيث رحبت جماعات منهم بالغزاة وتآمرت معهم ضد مواطنيهم المسلمين، فاحتضنهم الغزاة واستخدموهم في فرض هيمنتهم واتخذوهم مخالب لتمزيق أجساد المسلمين الذين عاشوا معهم بحرية وإخاء عبر القرون الطوال. ويمكن أن نتذكر كذلك التجارب المرة نفسها التي مارستها جماعات من اليهود والنصارى عبر العصر العثماني، وردود الأفعال العثمانية إزاءها، إلخ. لكن هذه الحالات لم تكن، في نهاية التحليل ومن خلال نظرة شمولية لحركة المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ، سوى استثناءات أو نقاط سوداء محدودة على صفحة واسعة تشع بياضاً، على العكس تماماً مما شهدته المجتمعات الأخرى؛ حيث كانت حالات الحرية والعدالة وتكافؤ الفرص بين أصحاب الدين الحاكم ومخالفيه نقاطاً استثنائية بيضاء في صفحة تنفث حقداً ودخاناً.

ومن عجب أن مرحلة الحروب الصليبية نفسها، تلك التي دامت حوالي القرنين من الزمن وكان الغزاة فيها يحملون الطائفية والكراهية ضد كل ما هو إسلامي، والتي جاءت لكي تدمر في المجتمع الإسلامي أمنه واستقراره وتفتنه عن دينه لصالح الكنيسة المتعصبة، هذه التجربة المرة لم تسق القيادات والمجتمعات الإسلامية إلى ردود فعل طائفية تقودهم إلى عدم التفرقة وهم يتحركون بسيوفهم، بين الغزاة وبين النصارى المحليين، رغم أن فئات من هؤلاء تعاونت علناً مع الغزاة ووضعت أيديها في أيديهم، وتآمرت معهم على إنزال الدمار بالإسلام والمسلمين.

ولحسن الحظ فإن الغزاة الذين انطلقوا أساساً من نقطة التعصب والمذهبية مارسوا الطائفية نفسها إزاء رفاقهم في العقيدة ممن ينتمون لأجنحة نصرانية أخرى، بدءاً من البيزنطيين

الأرثوذكس، وانتهاء بجل الفئات النصرانية المحلية، ممن لم تدن بالمذهب الكاثوليكي الذي انضوى تحت لوائه معظم الغزاة، ولولا ذلك لامتدت مساحة التعاون بين الطرفين فيما كان يمكن أن يؤدي إلى نتائج أكثر وخامة.

المهم إننا لم نشهد عبر مرحلة الحروب الصليبية هذه بثوراً طائفية، في نسيج المجتمع الإسلامي، كرد فعل لغزو هو في أساسه ديني متعصب.. لم نسمع بمذبحة ارتكبها المسلمون ضد رفاقهم في الأرض، ولا بعمل انتقامي غير منضبط نفذوه ضد مواطنيهم وأهل ذمتهم!!

وما من شك في أن هذا الانفتاح الذي شهده المجتمع الإسلامي إزاء العناصر غير الإسلامية، والفرص المفتوحة التي منحها إياهم قد قاد بعض الفئات - كما رأينا - إلى ما يمكن اعتباره استغلالاً للموقف السمح، ومحاولة لطعن المسلمين في ظهورهم، وتنفيذ محاولات تخريبية على مستوى السلطة حيناً، والعقيدة حيناً، والمجتمع نفسه حيناً ثالثاً، وإننا لنتذكر هنا - على سبيل المثال كذلك - ما فعلته بعض الطوائف اليهودية بدءاً من محاولات السبأية وانتهاء بمؤامرة الدونمة لإسقاط الخلافة العثمانية مما سبق وأن عرضنا لخطوطه العريضة في فصل سابق، وما فعلته بعض الطوائف المجوسية في العصر العباسي فيما يشكل العمود الفقري للحركة الشعوبية، التي استهدفت العرب والمسلمين على السواء فيما سبق وأن أشرنا إليه كذلك.

لكن هذه الخسائر التي لحقت بالمسلمين، من جراء تعاملهم الإنساني، مع مخالفيهم في العقيدة، والمخاطر التي تعرضوا لها عبر تاريخهم الطويل من قبل هؤلاء الخصوم الذين استغلوا الفرصة، وسعوا إلى ممارسة التخريب والتآمر والالتفاف، لا تبرر البتة، اعتماد صيغ في التعامل، غير تلك التي اعتمدها المسلمون في تاريخهم الاجتماعي الطويل.. وتقاليد غير تلك التي منحهم إياها، وربّاهم عليها كتاب الله، وسنة رسوله عليه السلام، وتجارب الآباء والأجداد.

إن الخسائر الجزئية - مهما كانت فداحتها - لأهون بكثير من الخسارة الكبرى ذات البعد الإنساني، وإن الإسلام نفسه، قبل غيره من الأديان، كان سيخسر الكثير، لو حاول أن يسعى إلى تحصين نفسه بالحقد والطائفية، والردود المتشنجة التي تجاوز حدودها المعقولة والمبررة.

وإن الإنسان نفسه كان سيغدو الضحية، لو أن المجتمع الإسلامي خرج على التقاليد النبيلة المتألقة التي علّمه إياها رسوله ومعلمه عليه السلام لأنه - فيما عدا التاريخ الإسلامي - فإنه ليس ثمة تجربة في تاريخ البشرية، قديماً وحديثاً، احترم فيها فكر المخالفين، وصينت عقائدهم، وحميت حقوقهم، بل كانوا - على العكس تماماً - هدفاً للاستعباد والهوان والضياع، بل التصفية والإفناء.

الإطار الرابع: الرجل والمرأة

لقد جاء الإسلام لكي ينتصر للإنسان، وينصف المظلوم، ويخرج ببني آدم من ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، وكانت المرأة واحدة من العناصر البشرية التي استهدف الإسلام الانتصار لها، وإنصافها وتحريرها، ووضعها في مكانها اللائق الكريم على خارطة المجتمع الجديد.

ولقد كان عصر الرسالة بمثابة التنفيذ التاريخي لمعطيات الإسلام إزاء المرأة، وإننا بمجرد مقارنة سريعة بين ما كانت عليه في العصر الجاهلي على سائر المستويات، وبين ما صارت إليه بعد مجيء الإسلام، نتبين كيف يكون هذا الدين، في جانب من جوانبه، حركة من أجل حقوق المرأة في عالم كان الرجل يستعبد فيه كل من لا يجد قانوناً يحميه، أو سلطة فعلية يأوي إليها "كانت المرأة في المجتمع الجاهلي عرضة غبن وحيف، تؤكل حقوقها وتبتزّ أموالها وتحرم إرثها وتعضل بعد الطلاق أو وفاة الزوج، من أن تنكح زوجاً ترضاه، وتورّث كما يورّث المتاع أو الدابة.

عن ابن عباس قال: "كان الرجل إذا مات أبوه أو حميه، فهو أحق بامرأته، إن شاء أمسكها حتى تفتدي بصداقها، أو تموت فيذهب بمالها". وقال عطاء بن أبي رباح: "إن أهل الجاهلية كانوا إذا هلك الرجل فترك امرأة حبسها أهله على الصبي يكون فيهم". وقال السّدي: "إن الرجل في الجاهلية كان يموت أبوه أو أخوه أو ابنه، فإذا مات وترك امرأته، فإن سبق وارث الميت فألقى عليها ثوبه فهو أحق بها، أن ينكحها بمهر صاحبه أو ينكحها فيأخذ مهرها، وإن سبقته فذهبت إلى أهلها فهي أحق بنفسها". وكانت المرأة في الجاهلية يطفف معها الكيل، فيتمتع الرجل بحقوقه ولا تتمتع هي بحقوقها، يؤخذ مما تؤتى من مهر، وتمسك ضراراً للاعتداء، وتلاقي من بعلها نشوزاً أو إعراضاً وتترك في بعض الأحيان كالمعلقة. ومن المأكولات ما هو خاص للذكور، ومحرّم على الإناث. وكان يسوّغ للرجل أن يتزوج ما يشاء من النساء من غير تحديد.

"وقد بلغت كراهة البنات إلى حدّ الوأد. ذكر الهيثم بن عدي أن الوأد كان مستعملاً في قبائل العرب قاطبة، فكان يستعمله واحد ويتركه عشرة، وكانت مذاهب العرب مختلفة في وأد البنات فمنهم من كان يئد البنات لمزيد من الغيرة، ومخافة لحوق العار بهم من أجلهن، ومنهم من كان يئد البنات تشاؤماً منهم بإحدى الصفات، ومنهم من كان يقتل أولاده خشية الإنفاق وخوف الفقر، وهم الفقراء فكان يشتريهم بعض سراة العرب، قال صعصعة بن ناجية: "جاء الإسلام وقد فديت ثلاثمئة موؤودة". ومنهم من يقول: الملائكة بنات الله، سبحانه عما يقولون، فألحقوا البنات به تعالى فهو عز وجل أحق بهن.

"كانوا يقتلون البنات ويئدونهن بقسوة نادرة في بعض الأحيان، فقد يتأخر وأد الموؤودة لسفر الوالد وشغله فلا يئدها إلا وقد كبرت وصارت تعقل، وقد حكوا في ذلك عن أنفسهم مبكيات، وقد كان بعضهم يلقي الأنثى من شاهق" [238].

وماذا عن المرأة في مجتمعات العالم الأخرى؟

في الهند، كان محتوماً على المرأة أن تظل مملوكة لأبيها بكراً، ولبعلها ثيباً، ولأولادها أيَّما، ثم تقدم ضحية على نيران زوجها إذا مات عنها، وتحرم حقوق الملكية والإرث، وتلزم بأشد ما يكون من قوانين الزواج مما يسيغ تسليم المسكينة إلى رجل من الرجال بغير رضاها واستصوابها، ثم لا

يجيز لها أن تتخلص من حيازته إلى آخر حياتها. وكانوا يرون فيها مادة الإثم، وعنوان الانحطاط الخلقي والروحي، ولا يسلمون لها حتى بوجود الشخصية المستقلة [239].

وليس من حق المرأة الهندية أن تتزوج إذا مات زوجها، وتغدو هدف الإهانات والتجريح، وتصبح أمة بيت زوجها المتوفى وخادم الأحماء، وكان من استهتارهم بالمرأة أن يقامروا عليها - أحياناً - وقد يخسرون بذلك زوجاتهم.

في اليونان، في عصورها المبكرة كانت المرأة في غاية من الانحطاط وسوء الحال من حيث نظرية الأخلاق والحقوق القانونية والسلوك الاجتماعي جميعاً. فلم تكن لها في مجتمعهم منزلة أو مقام كريم. وكانت الأساطير اليونانية قد اتخذت امرأة خيالية تسمى (باندورا) ينبوعاً لجميع آلام الإنسان ومصائبه، تماماً كما جعلت الأساطير اليهودية حواء العين التي تنشق منها جداول الآلام والشدائد. وغير خاف على أحد ما كان لهذه الأسطورة اليهودية الشنيعة عن حواء من تأثير سيء في سلوك الأمم اليهودية والمسيحية - فيما بعد - تجاه المرأة، وما كان لها من مفعول قوي في حقول القانون والاجتماع لدى هذه الشعوب، وهذا ما حدث بالنسبة لتاثير الأسطورة اليونانية في عقول اليونانيين وسلوكهم، فلم تكن المرأة عندهم إلا كائناً من الدرك الأسفل، في غاية من المهانة والذل، في كل جانب من جوانب الحياة الاجتماعية [240].

أما في العصر الروماني المبكر فقد بلغ من سلطة الرجل أن كان يجوز له حتى قتل زوجته في بعض الأحيان [241].

ولم تكن المرأة في عصر أوروبا النصرانية بأحسن حالاً، فقد نظر إليها على أنها ينبوع المعاصي وأصل السيئات والفجور، وهي للرجل باب من أبواب جهنم، بل هي مصدر تحريكه وحمله على الآثام. ومنها انبجست عيون المصائب الإنسانية جمعاء، وبحسبها خزياً أنها امرأة. وبحسبنا أن نطالع ما قاله (ترتوليان)، أحد أقطاب المسيحية الأول، مبيناً نظرية المسيحية في المرأة يقول: "إنها مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان، وإنها دافعة بالمرء إلى الشجرة الممنوعة، ناقضة لقانون الله، ومشوّهة لصورة الله؛ أي الرجل". وكذلك يقول (كراي سوستام) الذي يعدّ من كبار رجالات الديانة المسيحية في شأن المرأة: "إنها شرّ لا بدّ منه، ووسوسة جبلية وآفة مرغوب فيها، وخطر على الأسرة والبيت، ومحبوبة فتاكة، ورزء مطلي ممّوه" [242].

أما نظريتهم الثانية في باب النساء، فخلاصتها أن العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة هي نجس في نفسها، يجب أن نتجنبه، ولو كانت عن طريق نكاح وعقد رسمي مشروع. وأصبحت حياة العزوبة مقياساً لسمو الأخلاق، كما صارت الحياة العائلية علماً على انحطاط الأخلاق ومهانة الطباع، وجعلوا يعدّون تجنب الزواج من إمارات التقوى، وأصبح من المحتوم لمن يريد أن يعيش عيشة نزيهة أن لا يتزوج أصلاً، أو لا يعاشر امرأة معاشرة الزوج لزوجته على الأقل. ولم يدّخر رجال النصرانية جهداً لكي يثبتوا في قلوب الناس الشعور ببشاعة العلاقة الزوجية وتنجّسها.

ولقد تجاوز تأثير هاتين النظريتين في الحطّ من شأن المرأة في مجال الأخلاق والاجتماع إلى القوانين نفسها التي جعلت المرأة تحت سلطة الرجل الكاملة من الوجهة الاقتصادية، وضيّق الخناق على حقوقها في الإرث والملكية، ولم يكن لها حق في كسب يدها، بل كان كل ما عندها ملك لزوجها. ولم يكن الطلاق مباحاً للطرفين بأي حال من الأحوال، ومهما بلغ البغض والتنافر بين الزوجين، ومهما بلغت عشرتهما من الخلاف وسوء التفاهم، فإن القانون يحتّم عليهما دوام الرباط الزوجي. وأقصى ما يمكن فعله في حالات كهذه، هو التفريق بين الزوجين، لكن ما كان يحق لأي منها بعد ذلك أن يختار رفيقاً آخر لحياته، فكان عليهما أن يختارا عيشة الرهبنة أو الفجور. وكذلك

الحال إذا توفي أحد الزوجين، فإنه يعدّ إثماً بالغاً أن يتزوج الطرف الآخر، وإذا فعل سمى رجال الكنيسة ذلك (زناً مهذباً) [243].

إن المرء ليلحظ وهو يتابع حركة المرأة المسلمة في المجتمع الإسلامي الجديد كيف أنها كانت تمارس الفعل التاريخي جنباً إلى جنب مع الرجل، وكيف أنها كانت تنزل إلى الشارع، والمسجد، والمؤسسة، وتذهب إلى سوح العلم وساحات القتال.. وكيف أنها كانت تسهم مع الرجل في تحريك النول ذات اليمين وذات الشمال، لتوسيع مساحة النسيج الإسلامي الجديد، وإغنائه، وتمتين حبكته.

إن القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم عندما تخاطب المسلمين بأمر، أو تكليف أو إخبار.. لا تخاطب الرجل وحده ولكنها تخاطب الرجل والمرأة معاً، ومعطيات المجتمع الإسلامي بدءاً من تكوّن نواته الأولى، حيث لعبت خديجة أم المؤمنين دورها المعروف، وعبر سنيّ عصر الرسالة كلها، كانت المرأة والرجل حاضرين معاً في قلب الأحداث.

وكلنا نذكر كيف كانت خديجة رضي الله عنها أول المؤمنين بدعوة الرسول صلى الله عليه وسلم وكيف كان لإيمانها ذاك أثر عميق في معنوية الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يجابه بالتوحيد شرك العرب جميعاً، فكان كلما سمع من معارضيه رداً أو تكذيباً، شكى ما يلقى لزوجته البرة فتثبّته، وتخفف عنه، وتهوّن عليه أمر الناس. وكيف أن عدداً من النساء المسلمات هاجرن إلى الحبشة وتغرّبن هناك: رقية زوجة عثمان وابنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وسهلة بنت سهيل زوجة أبي حذيفة بن عتبة، وأم سلمة بنت أبي أمية زوجة أبي سلمة بن عبد الأسد، وليلى بنت أبي خثيمة زوجة عامر بن ربيعة. وكيف أن امرأتين من يثرب قدمتا مع ثلاثة وسبعين رجلاً من الأوس والخزرج لمبايعة الرسول صلى الله عليه وسلم، وكيف أن أسماء بنت أبي بكر كلّفت بتوفير الطعام للرسول عليه السلام وصاحبه الصدّيق رضي الله عنه أيام الهجرة الصعبة.. وكلنا نذكر أن المرأة المسلمة استقبلت عذاب القرشيين وفتنتهم، ببطولة فذة، لا تقل عن بطولة الرجل المسلم: كانت زنيرة قد عذبت حتى عميت، فقال لها أبو جهل: إن اللات والعزى فعلتا بك ما ترين.. فقالت وهي لا تبصره: وما تدري اللات والعزى من يعبدهما ممن لا يعبدهما، ولكن هذا أمر من السماء.. وكانت النهدية أمة لامرأة من بني عبد الدار وكانت تعذبها وتقول: "والله لا أقلعت عنك، أو يعتقك بعض من صباتك، فابتاعها أبو بكر وأعتقها. وكانت أم عنيس أمة لبني زهرة فكان الأسود بن عبد يغوث يعذبها حتى ابتاعها أبو بكر وأعتقها" [244].

ونذكر كيف قاتلت جنباً إلى جنب مع الرجل.. قاتلت نسيبة بنت كعب مع زوجها وولديها، فأبلت بلاء حسناً فجرحت اثني عشر جرحاً، بين طعنة برمح وضربة بسيف، ودافعت عن الرسول صلى الله عليه وسلم إزاء محاولات قتله من قبل المشركين دفاعاً مستميتاً، ولما جرح أحد ابنيها وراح الدم ينزف بغزارة من عضده اليسرى، سعت أمه إليه وربطت جرحه بعصابة كانت قد أعدتها لمداواة الجرحى، ثم قالت له: انهض يا بني فضارب القوم، والرسول صلى الله عليه وسلم يناديها: ومن يطيق ما تطيقين يا أم عمارة؟ ويلتفت إلى أصحابه قائلاً: ما التفت يميناً وشمالاً إلا وأنا أراها تقاتل دوني، وإذ تضمن وعده بالجنة تهتف: ما أبالي ما أصابني من الدنيا. وخرجت السميراء بنت قيس، وقد أصيب ابناها، فلما نعيا لها، قالت: ما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم؟ قالوا: هو بحمد الله على ما تحبين. قالت: أرونيه أنظر إليه، فأشاروا إليه، قالت: كل مصيبة بعدك يا رسول الله جلل. ولقيت أم أيمن جماعة من المنهزمين، فجعلت تنثر التراب بوجوههم وتقول: هاك المغزل فاغزل به! [245].

وكلنا نذكر كذلك أن المرأة المسلمة تعلّمت وعلّمت، وسمعت وحدّثت.

إن غياب المرأة من الساحة الاجتماعية وعدم حضورها اليومي في سدى الحركة الاجتماعية ولحمتها، لهو تقليد متأخر ما عرفته عصور الإسلام المتألقة عبر المسيرة الطويلة.

وصحيح أن البيت هو مكان المرأة الطبيعي في المجتمع الإسلامي؛ من أجل أن تمارس وظيفتها الأساسية في حجر الزاوية والخلية الأساسية للمجتمع، ومن أجل أن تنسجم مع تكوينها وقدراتها ومهمتها في العالم، إلا أن هذا لم يحجب، أو يمنع نزول المرأة إلى قلب المجتمع، إلى ساحته الكبيرة لكي تسهم بفعلها وحضورها هناك جنباً إلى جنب مع إسهامها في البيت. وإن الوظيفة الأولى لا تنفي الوظيفة الثانية بل تعدّ أساسها وقاعدتها، وإن التاريخ الإسلامي ليشهد على صدق هذه المقولة؛ حيث برزت المرأة وتألقت: ربة بيت، وزوجة، وأماً، و- أيضاً - معلمة ومتعلمة، وطبيبة وباحثة وسياسية وعاملة، وتاجرة ومقاتلة.

فما دامت المرأة في المجتمع المسلم تتحرك وفق الشروط والمواصفات والتقاليد التي رسمها الإسلام، وأرساها نبيه الأمين، وصحابته الكرام، فإنه لا ضير في أن تذهب وتجيء، وتفعل وتقول، وتمارس التعبير عن قدراتها في الساحة التي تجد أنها أهل للتحقق من خلالها.

إن الإسلام هو في ناحية من نواحيه عقيدة تحقيق الذات، وإن المرأة لهي إحدى الأقطاب التي جاء الإسلام لكي يعينها على هذا التحقق.

إن الأمر لا يقتصر على عصر الرسالة وحده، ولكنه يمتدّ صوب العصور التالية، حيث يزداد دور المرأة، ويتسع بمقاييس الكم والنوع، وحيث يكون حضورها ضربة لازب، لم تكن في يوم من الأيام موضعاً للجدل أو النقاش.

وكلنا نعرف ما فعلته المرأة المسلمة في مجتمع العصر الراشدي: في سلمه وحربه، في سياساته ومعطياته الحضارية على السواء. وفيما بعد، عبر العصور التالية: الأموية والعباسية، حيث انفسح مدى النشاط الاجتماعي وحيث انداحت دائرة المجتمع المسلم لكي تضم عناصر ومعطيات وخبرات جديدة، ولكي تزدحم شبكة العلاقات الاجتماعية بالمزيد من الجزئيات والتفاصيل، نلتقي بدور، أشد كثافة للمرأة المسلمة وعلى سائر المستويات، وبحشود يصعب حصرها على النسوة المسلمات اللواتي لعبن دورهن المتألق في هذه الساحة أو تلك، من ساحات الأنشطة الاجتماعية والسياسية، والثقافية والحضارية عموماً.

إن الوقائع كثيرة مزدحمة، ومن ثم نكتفي باللمسات والإشارات العابرة بدلاً من الدخول في بحر التفاصيل والجزئيات.

"كانت النساء في عهد الخلفاء الراشدين يختلطن بالجمهور ويسمعن خطب الخلفاء ويحضرن المحاضرات التي كان يلقيها علي بن أبي طالب، وعبد الله بن العباس رضي الله عنهما، وغيرهما.. واشتهر من نساء العرب في هذا العصر عائشة أم المؤمنين التي ضربت بسهم وافر في الفقه ورواية الحديث، والأدب، والتاريخ والنسب، وقادت جند المسلمين يوم الجمل، وأختها أسماء أم عبد الله بن الزبير، التي اشتهرت برواية الحديث والشجاعة والكرم، وعكرشة بنت الأطرش التي اشتركت في الحرب بين علي ومعاوية. وكانت المرأة العربية تصحب الجيش ويخصص لها مكان في المدن الحصينة والمعسكرات.

"ومن شهيرات نساء العصر الأموي أم البنين زوجة الخليفة الوليد بن عبد الملك، وقد اشتهرت بالفصاحة والبلاغة، وقوة الحجة وبعد النظر، وكانت لها مكانة ملحوظة في قصر الخليفة الوليد الذي كان يستشيرها في مهام الدولة. وكانت السيدة سكينة بنت الحسين بن علي سيدة نساء عصرها، ومن أظرفهن وأحسنهن أخلاقاً. اجتمع إليها يوماً جرير والفرزدق وكثير وجميل

ونصيب، فنقدت شعر كل منهم، ثم أجازت كل منهم بألف دينار. وكانت عائشة بنت طلحة بن عبيد الله من النساء اللاتي نبغن في الأدب وأيام العرب والنجوم. وفدت على هشام بن عبد الملك يوماً فقال لها: ما أوفدك؟ قالت: حبست السماء المطر، ومنع السلطان الحق. قال إني سأعرف حقك، ثم بعث إلى مشايخ بني أمية فقال: إن عائشة عندي فاسمروا عندي الليلة، فحضروا فما تذكروا شيئاً من أخبار العرب وأشعارهم وأيامهم إلا أفاضت معهم فيه، وما طلع نجم ولا أغار إلا سمّته، فقال لها هشام: أما الأول فلا أنكره وأما النجوم فمن أين لك؟ قالت أخذتها عن خالتي عائشة، فأمر لها بمئة ألف درهم وردها إلى المدينة" [246].

"وفي العصر العباسي الأول كانت المرأة تتمتع بقسط وافر من الحرية، وتدخل بعضهن في شؤون الدولة، كالخيزران، زوج الخليفة المهدي وأم الهادي والرشيد، وكانت كثيراً ما تسأل ابنها الهادي قضاء حاجات المترددين على بيتها. وتمتعت السيدة زبيدة، زوجة الرشيد وأم الأمين، بنفوذ كبير في الدولة، فحين حجّت بيت الله سنة (186 هـ) وأدركت ما يعانيه أهل مكة من المشاق في الحصول على ماء الشرب، دعت خازن أموالها وأمرته أن يدعو المهندسين والعمال من أنحاء البلاد وقالت له: اعمل ولو كلفتك ضربة الفأس ديناراً. ووفد على مكة أكفأ المهندسين والعمال، ووصلوا بين منابع الماء في الجبال حتى وصل إلى مكة ولا يزال يجري إليها حتى اليوم.

"وكذلك ساهمت المرأة في هذا العصر في الحروب، فاشتركت فيها أم عيسى ولبابة بنتا علي بن عبد الله بن عباس، عم الخليفة المنصور. وكن في عهد الرشيد يمتطين الجياد، ويقدن الجند إلى ميدان القتال... كما بلغت المرأة في هذا العصر مبلغاً عظيماً من الثقافة حتى كانت تنظّم الشعر وتناظر الرجل في عهد الرشيد والمأمون. وكانت السيدة زبيدة شاعرة مثقفة وكثيراً ما كانت تبعث برسائلها الفياضة أبياتاً شعرية إلى زوجها الرشيد.

"وفي الأندلس كان للمرأة شأن كبير، وقامت الجواري بدور هام في قصور الخلفاء والأمراء ورجالات الدولة.. وكانت بعض النساء أديبات، راويات للشعر، حافظات للأخبار، حسنات الخط" [247].

وفي العصور العباسية التالية استمرت المرأة "تتمتع بقسط وافر من الحرية وتتدخل في شؤون الدولة، كقبيحة أم المعتز، والسيدة أم المقتدر وقهرمانتها، وأم موسى، وست الملك أخت الخليفة العزيز الفاطمي، والسيدة صبح أم هشام بن الحكم في الأندلس. وقد قامت قبيحة زوجة المتوكل وأم المعتز (252 - 255 هـ) بدور هام في عزل الخليفة المستعين ليصفو الجو لابنها المعتز، واستأثرت (السيدة) أم الخليفة المقتدر (295 - 320هـ) بنفوذ كبير في الدولة العباسية، وليس أدل على ذلك من الكتاب الذي بعث به إليها الوزير المصلح علي بن عيسى يتنصل فيه من التبعات التي ألقتها في إدارة شؤون الدولة المالية.. ولقد اتسع نفوذ (السيدة) إلى حدّ أنها استطاعت أن تعين قهرمانتها (تومال) صاحبة للمظالم، فكانت تجلس أيام الجمع في مكان ابنته السيدة في الرصافة.

"وقد ازداد نفوذ حرم الخليفة في عهد الوزير (حامد بن العباس) وأصبحن يتدخلن في شؤون الدولة، فكن يجلسن للمظالم وينظرن في رقاع الناس، ويصدرن الأوامر مذيّلة بتوقيعاتهن. كما عملت (السيدة) على عزل الوزير أبي العباس أحمد وصودرت أمواله في سنة (314هـ). وكذلك كان للنساء دور كبير في شؤون الدولة الفاطمية، وبرزت من بينهن ست الملك زوجة

الحاكم التي تميزت بالحزم ورجاحة العقل، واشتهرت بالكرم والحلم، وتركت لدى وفاتها ثروة ضخمة.

"... وفي الأندلس استمرت المرأة تلعب دوراً كبيراً، وكلنا نذكر ما تمتعت به السيدة صبح زوجة الحكم الثاني من نفوذ كبير وكيف أنها تغلبت على أمور ابنها المؤيد الذي لم يكن قد جاوز العاشرة من عمره حين آلت الخلافة إليه، وأصبحت تتمتع بالنفوذ المطلق والسلطان الذي لا يحدّ، وأسندت أمور الدولة إلى المنصور بن أبي عامر الذي غدا ساعدها الأيمن" [248].

وإذا كانت المرأة في نطاق الأسرات الحاكمة، قد لعبت دوراً سياسياً مشهوراً، بحكم قربها من السلطة وارتباطها بالأجهزة الحاكمة وذوي السلطان، فإن المرأة المسلمة عموماً لعبت أدواراً أخرى على مستوى الثقافة والتربية لا تقل أهمية بحال من الأحوال. والملاحظ أن كثيراً من هاتيك النساء لم يكن ينتمين إلى القصور، أو يرتبطن بالغنى والجاه والسلطان بل كن من عامة الناس، ومن أبناء الشعب على امتداده. وبمجرد إلقاء نظرة على كتب التراجم التي تغمر مكتبتنا التاريخية، يتبين لنا حجم الدور الثقافي والتربوي الذي لعبته المرأة المسلمة، وهي تتحرك في القاعدة وتنطلق من صميم الشعب بعيداً عن مراكز السلطة والغنى والجاه، يدفعها إلى ذلك إيمانها العميق وحرصها على التعلم والتعليم، باعتباره جزءاً أساسياً من تكوينها الديني الذي ظلت إلى فترة قريبة تضرب به الأمثال.

وثمة ما يجب أن نقف عنده قليلاً ونحن نتحدث عن محور (المرأة والرجل) في تاريخ المجتمع الإسلامي: إنها المسألة الجنسية، ولا أقول المعضلة، ما دامت في الإسلام تتحرك وفق سيرتها المتوازنة، فلا تميل ولا تجور ولا تتعقد، فتتحول من تجربة دفع وانطلاق إلى معضلة كبت أو انحلال.

إننا ننظر إلى التجارب المريرة التي تعانيها مجتمعات القرن العشرين، في نطاق المسألة الجنسية، فنجدها تتأرجح بين كبت معقد وانحلال مدمر، وهما الحدان اللذان حذّر منهما الإسلام؛ لأنهما يؤولان إلى إلحاق الأذى بالإنسان وبأنشطته الذاتية، وبالتالي بقدرات المجتمعات البشرية على الفعل والإنجاز.

ومهما قلّبنا وجوهنا وأبصارنا في مجتمعات القرن العشرين فإننا نجد، إلا في حالات شاذة نادرة، جنوحاً صوب هذا الاتجاه أو ذلك، فإن التفلت والانحلال هما كالكبت والانكماش، لا يقودان بحال إلى ما يمكن أن يحقق سوية الإنسان رجلاً كان أم امرأة، ومن ثم يكون الميل العظيم الذي حذرنا منه كتاب الله والذي نشهده بأم أعيننا في ساحات الحضارة المادية المعاصرة.

أما المجتمع الإسلامي فقد قدر، بشكل عام، على حماية التقليد الذي علّمه إياه الإسلام: التشبث بالتوازن بين الكبت والإباحة، هناك حيث يتحقق الإشباع المطلوب، وحيث يحتفظ - في الوقت نفسه - بالقدرة على الفعل والإنجاز، وحيث تظل العلاقات الاجتماعية متينة متماسكة، ويظل نسيجها متألقاً نظيفاً.

إن الهندسة المتوازنة للمسألة الجنسية في الإسلام قد انسحبت بدرجة أو بأخرى على المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ، وإننا بمجرد مقارنة التجربة في هذه المجتمعات بما حدث أو يحدث في المجتمعات الأخرى الدينية المحرّفة، أو العلمانية، أو المادية، سنضع أيدينا على الشروخ التي تحكم هذه المجتمعات وعلى درجة التماسك والتوحد والانسجام التي تسود المجتمع المسلم.

إنه المجتمع الذي يرفض تعليق الإشباع، أو صدّه، أو تحقيره، أو كبته، ويفتح الطريق على مصراعيه للتحقق بهذا الإشباع من خلال زوجة واحدة قد يصرن أربعة، في حالات محدودة، ومن

خلال أسيرات حرب - يومها ولظروف مرحلية تاريخية - كن يأوين إلى كنف هذا الرجل أو ذاك، وفق شروط معينة، لكي يتحقق الإشباع للطرفين، ولكي لا يلجأن إلى الإبواب الخلفية، هناك حيث يتحول دورهن إلى تخريب لقيم المجتمع المسلم، وتمزيق لنسيجه، أو يحرمن من حقهن في الإشباع فتتعطل طاقتهن عن العمل والمشاركة.

وهو المجتمع الذي يرفض - من جهة أخرى - فتح الأبواب على مصاريعها، وإباحة الإشباع بكل وسيلة وبأي أسلوب، الأمر الذي يقود إلى الميل والانحلال، والفساد على كل المستويات، والذي نشهد جانباً منه في العديد من التجارب الاجتماعية المعاصرة.

لقد كان تاريخ المجتمعات الإسلامية بمثابة تنفيذ لهذا التوازن الفذ، والتقاليد التي صنعها دين يعرف كيف يحرّر الإنسان ويكرمه في الوقت نفسه، يحرّره بالإشباع، ويكرمه بالضوابط والحدود، كي لا ينحدر عن إنسانيته صوب مستوى الحيوان. ولئن شهدت بعض المجتمعات الإسلامية، أو قطاعات منها، انحرافاً عن هذا الأصل الموزون، فهو الشذوذ الذي لا يقاس عليه بحال.

وامتداداً لهذه الرؤية المتوازنة إزاء المسألة الجنسية، الرؤية التي ترفض الترهين أو الإباحية، نلتقي بخط عريض آخر طبع حياة المجتمع الإسلامي عبر التاريخ وتميّز بمجموعة من التقاليد الاجتماعية تجنبت الإفراط أو التفريط في ممارستها.

طبعاً، كانت هناك على جانبي الخط العريض محاولات للإسراف من جهة، وللترهين والزهد والانكماش من جهة أخرى، ونحن نتحدث هنا عن المحاولات التي اختار فيها بعض الناس الانسياق وراء الإسراف، أو الاندفاع صوب الترهبن والزهد، وليسوا أولئك الذين أرغمهم الجوع والطغيان، ومطالب السلطة المترفة أن يترهبنوا ويزهدوا ويعيشوا على كسر الخبز وأقداح الماء، وهي المسألة التي سبق وأن أشرنا إليها في الحديث عن المحور الأول من هذا الفصل.

إن الخط العريض الذي يعنينا هنا هو الخط الأكثر شمولاً وامتداداً، والذي كان يسم معظم قطاعات المجتمع الإسلامي، والذي يقوم على التوازن في المسكن والمأكل والملبس، وفي ممارسات اللعب والترفيه والزينة، والمناسبات الاجتماعية الخاصة والعامة.

إن المجتمع الإسلامي هو ابن المعطيات القرآنية والنبوية، إنه يقرأ يومياً في كتاب الله هذا النداء للتمتع بطيبات الحياة الدنيا شراباً وطعاماً (... كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ...) [البقرة: 172]. ويقرأ هذا النداء للتزين والتجمل (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ) [الأعراف: 31]. ويستمع إلى توجيهات النبي الكريم صلى الله عليه وسلم بأن يكون لكل مسلم بيت يحميه وفرس يركبه، فضلاً على زوجة يأوي إليها، فيكون طبيعياً أن ينال حظه من الطعام والشراب والملبس والمسكن، ويكون طبيعياً كذلك أن يتجاوز حدود الضروريات إلى نوع من التزيّن والتجمل يمنح هذه الممارسات إطارها الحسن، الذي يميّز الإنسان عن الخلائق الأخرى، ويكون طبيعياً، فضلاً على هذا وذاك، أن تمتلئ أيام المسلمين بمناسبات الفرح والبهجة، بالأعياد والاحتفالات والتقاليد الجماعية، وأن يكون المجتمع المسلم مجتمعاً سعيداً حقاً، أليس هو - مرة أخرى - ابن المبدأ القرآني الذي يناديه صباح مساء أن يأخذ حظه من الحياة الدنيا (وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلاَ تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا...) [القصص: 77].

نلتقي بهذا المجتمع على اختلاف العصور وهو يمارس أنواعاً من التسلية والألعاب، ويلبس ألواناً من الأردية، ويأكل ويشرب صنوفاً من الطعام والشراب، ويسكن أنماطاً لا حصر لها من الدور والقصور.

نلتقي به وهو يمارس الصيد، وسباق الخيل على اختلاف طبقاته، ويلعب الكرة والصولجان، ويتنازل في الشطرنج ويرمي بالنشاب والبندق، ويسمع الحكايات القصيرة، والنوادر الهزلية، والأحاديث المثيرة، ويلعب (القراح) الشبيهة بالكريكت والتنس، ويمارس السباحة والمصارعة.

ونلتقي به وهو يحتفل بأعياده ومناسباته ومواسمه، ويكفي أن نتذكر ما كانت المجتمعات الإسلامية تفعله في عيدي الفطر والأضحى من التهليل والتكبير، وإشعال الأنوار، والتزيّن، ولبس الجديد، والتنزه في الشوارع والأنهار. وما كانت مواكب الحج تتضمنه من تقاليد احتفالية تناقلتها الأجيال.. ونتذكر - كذلك - الكثرة الملحوظة في الأعياد المنبثة على مدار السنة، فهناك، فضلاً على عيدي الفطر والأضحى، أيام الجمع، وعيد رأس السنة الهجرية، ويوم عاشوراء ومولد النبي صلى الله عليه وسلم، وليلة أول رجب ومنتصفه، وليلة المعراج، وأول شعبان، ومنتصفه، وليالي رمضان بأفراحها وتقاليدها.. وغيرها.

ولم يكن اهتمام هذه المجتمعات بالمسكن والملبس والمطعم بأقل من اهتمامها بالأعياد والألعاب ووسائل الترفيه. ولقد شهدت المدن الإسلامية مهرجانات شتى على مستوى الدور التي أعدّوها للسكن، والملابس التي تفننوا في تنويعها، والمطاعم التي برعوا في طهيها وإعدادها..

إن زرياب، على سبيل المثال، يغادر العراق إلى الأندلس وهو يحمل خبرات اجتماعية خصبة يحاول أن ينشرها هناك، فتلقى محاولته قبولاً، ويجد في المجتمع الأندلسي ساحة خصبة لتقديم فنونه في الأزياء والمطاعم، والتقاليد المتأنقة والإتيكيت، ولم يقل أحد إن الرجل يهرطق وهو يقدّم للأندلس خبراته المستجدة هذه، ولم يعترض عليه عالم أو قاض باسم الإسلام، بل على العكس، كان التقليد الإسلامي الأصيل في الإقبال على الطيبات، والتزيّن وغياب أي إحساس بالازدواج بين مسّرات الدنيا والكدح للآخرة، كان هذا كله ما جعل تجربة زرياب، وغيره، تلقى نجاحها المعروف الذي تحدّث به المؤرخون.

ولن يتسع المجال للحديث عن تفنن هذه المجتمعات في دورها ومساكنها وحدائقها ومتنزهاتها، وأماكن لهوها واحتفالاتها، وهو أمر أوضح من أن يؤكد بشاهد أو يوثّق بدليل.

إنها - بإيجاز وتركيز - معادلة التوازن بين الطموح للآخرة والتمتع بطيبات الحياة الدنيا.. جدلية الوفاق والتناغم بين الروح والجسد، بين نداءات الخلود وضرورات التبدل والتغير والزوال.

ولم نسمع يوماً - إلا في حالات التعصب أو الانحراف - عن دعوة فقهية أو مؤسسة لتكفير المجتمع المسلم وهو يأكل الطعام الجيد، ويلبس الثياب الحسنة، ويسكن البيوت الأنيقة.. أو وهو يلعب، ويحتفل، وينشد، ويتسابق، ويفرح بأعياده ومناسباته.

لقد كان ذلك أمراً طبيعياً، بل ضرورياً ملزماً، فلم تكن العلاقة بين الممارستين علاقة تناقض أو صراع وإنما كانت علاقة وفاق وتناغم وتداخل وامتداد.

وليس ثمة في تاريخ البشرية مجتمع قدر على الحفاظ على هذا القدر من التعايش بين الدنيا والآخرة على الأرضية الاجتماعية، كالمجتمع الإسلامي، فإن المجتمعات الأخرى إما أن تكون متدينة تبحث عن مملكتها في السماء فتنسى نصيبها من الدنيا، أو كافرة منحلة تنكب على دنياها، كما تنكب الحيوانات العجم على الأرض الخضرة، دون أن ترفع رؤوسها إلى السماء، لكي تلبي مطالب الروح العليا.

أما هنا، في تجربة المجتمع الإسلامي، فإن الإنسان يأخذ موقعه الحق، ولولا ضغوط الشر والضلال، وطغيان السلطة وترفها، من جهة، ودعوات الرهبانية للتزهد والتقشف الذي يجاوز المعقول من جهة أخرى، لما وجد المجتمع الإسلامي حتى تلك التوجهات الاستثنائية المنحرفة ذات اليمين أو ذات الشمال، ولكان خط التوازن هو الخط المتفرد الذي يميّز الحياة الإسلامية عبر العصور.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم:
- ابن الأثير: عز الدين أبو الحسن علي الجزري.
- الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت 1965 - 1967 م.
- أرنولد: سير توماس و.
- الدعوة إلى الإسلام، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن ورفاقه، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1971 م.
- البخاري: أبو عبد الله بن إسماعيل.
- صحيح البخاري، المطبعة السلطانية، القسطنطينية 1315 هـ.
- بروكلمان: كارل.
- تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة فارس والبعلبكي، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت 1968 م.
- البلاذري: أحمد بن يحيى بن جابر.
- أنساب الإشراف، الجزء الأول، تحقيق محمد حميد الله، دار المعارف، القاهرة 1959 م.
- فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة المصرية، 1956 - 1957 م.
- الجندي: أنور.
- الإسلام وحركة التاريخ، مطبعة الرسالة، القاهرة 1968 م.
- جوزي: بندلي.
- من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، دار الروائع، بيروت (د. ت).
- حتي: د. فيليب ورفاقه.
- تاريخ العرب المطول، الطبعة الرابعة، دار الكشاف، بيروت 1965 م.
- حسن: د. حسن إبراهيم.
- انتشار الإسلام في القارة الإفريقية، الطبعة الثانية، القاهرة 1964 م.
- تاريخ الإسلام السياسي، الطبعة الخامسة والسادسة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1960 - 1962 م.
- حسن: د. علي حسن.
- التاريخ الإسلامي العام، ط 2 ، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة 1959 م.
- الخطيب: محب الدين.
- حملة رسالة الإسلام الأولون، دار الكتاب العربي، القاهرة (د. ت).
- خليل: عماد الدين.
- ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز، مؤسسة الرسالة، بيروت 1972 م.
- نور الدين محمود: الرجل والتجربة، دار القلم، دمشق 1981 م.
- المقاومة الإسلامية للغزو الصليبي، مكتبة المعارف، الرياض 1981 م.
- الإمارات الأرتقية في ديار بكر، مؤسسة الرسالة 1981 م.
- حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، دار المعرفة، الدوحة 1987 م.
- عماد الدين زنكي: الدار العلمية، بيروت 1972 م.
- ابن خلدون إسلامياً، المكتب الإسلامي، بيروت 1983 م.
- فصول في المنهج والتحليل، المكتب الإسلامي، بيروت 1981 م.
- دليل التاريخ والحضارة في الأحاديث النبوية الشريفة، (بالاشتراك مع المهندس حسن الرزو)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان 1994 م.
- التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت 1974 م.

- دانكوس: هيلين كارير.
- القوميات والدولة السوفياتية، ترجمة هنري عبودي، دار الطليعة، بيروت 1979 م.
- الدوري: د. عبد العزيز.
- تفسير التاريخ، مكتبة النهضة، بغداد 1969 م.
- الشريف: د. أحمد إبراهيم ود. حسن أحمد محمود.
- العالم الإسلامي في العصر العباسي، دار الفكر العربي، القاهرة 1966 م.
- مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، القاهرة 1965 م.
- شلبي: د. أحمد.
- التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1966 م.
- الطبري: محمد بن جرير.
- تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة 1961 - 1962 م.
- عبد الباقي: محمد فؤاد.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1364 هـ.
- عثمان: د. محمد فتحي.
- دولة الفكرة، الدار الكويتية، الكويت 1968 م.
- ابن العربي: القاضي أبو بكر.
- العواصم من القواصم، تحقيق محب الدين الخطيب، الطبعة الثانية، الدار السعودية، جدة 1387 هـ.
- عنان: محمد عبد الله.
- مواقف حاسمة في تاريخ الإسلام، ط 4 ، مؤسسة الخانجي، القاهرة 1962 م.
- نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين (الكتاب الرابع من دولة الإسلام في الأندلس)، الطبعة الثانية، مطبعة مصر، القاهرة 1958 م.
- غرونباوم: جي. ئي (تحرير).
- الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، تأليف عدد من المستشرقين، ترجمة د. صدقي حمدي، مكتبة دار المتنبي، بغداد 1966 م.
- فلهاوزن: يوليوس.
- تاريخ الدولة العربية وسقوطها، ترجمة، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الثانية، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1968 م.
- ابن كثير: أبو الفدا إسماعيل.
- البداية والنهاية، مطبعة السعادة، القاهرة 1932 م.
- كشك: محمد جلال.
- إيللي كوهين من جديد 1968 م.
- القومية والغزو الفكري، الطبعة الثانية، دار الإرشاد، بيروت 1970 م.
- لوبون: غوستاف.
- حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثالثة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1956 م.
- ماجد: د. عبد المنعم.
- التاريخ السياسي للدولة العربية، الطبعة الثالثة، مكتبة الجامعة العربية، بيروت 1966 م.
- المودودي: أبو الأعلى.
- الحجاب، تعريب محمد كاظم السباق، دار الفكر الإسلامي، دمشق 1959 م.
- الندوي: أبو الحسن علي الحسني.
- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، الطبعة الخامسة، مكتبة دار العروبة، القاهرة 1964 م.

- اليعقوبي: أحمد بن واضح.
- تاريخ اليعقوبي، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، المكتبة الحيدرية، النجف 1964 م.

انتهى

---

[1] قوم مؤلف الكتاب والأخ الباحث حسن رزو - بتكليف من مكتب الأردن للمعهد العالمي للفكر الإسلامي - بإخراج (دليل التاريخ والحضارة في الأحاديث النبوية الشريفة) وسيمهد للدليل بدراسة تتناول طبيعة واتجاهات المعطيات التاريخية في أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يؤكد الاستنتاجات آنفة الذكر.

[2] نظر بالتفصيل: مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مكتبة عمار، القاهرة، 1970 م.

[3] يمكن أن نشير هنا إلى مصنفات من مثل: (الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ) للسخاوي، و(الشماريخ في علم التاريخ) للسيوطي، فضلاً على مقدمة ابن خلدون.

[4] ترجمة محمد خليل الباشا، المنشورات العربية، بيروت، (بدون تاريخ).

[5] ينظر بالتفصيل: عماد الدين خليل، قالوا في الإسلام، الندوة العالمية للشباب، الرياض، 1992 ، الفصل السابع.

[6] ينظر بالتفصيل: عماد الدين خليل، حاضر الإسلام ومستقبله، محاولات غربية أكثر حداثة، مجلة المنعطف، العددان: 6 ، 7 ، وجدة، المغرب، 1993 .

[7] تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، مطبعة الاعتماد، القاهرة، 1927 م، ص 170 .

[8] ينظر بالتفصيل: محمد عبد الله عنان، مواقف حاسمة في تاريخ الإسلام، الطبعة الرابعة، مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1962 م، ص 326 - 329 .

[9] محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1961 - 1962 مج 3 / 226 ، 227 ، 492 ، 493 .

[10] ترجمة وتعليق د. حسن إبراهيم حسن ورفاقه، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1971 م.

[11] الدعوة إلى الإسلام، ص 98 ، 99 .

[12] عن مأساة الموريسكيين في الأندلس ينظر: محمد عبد الله عنان، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين (الكتاب الرابع من دولة الإسلام في الأندلس)، الطبعة الثانية، مطبعة مصر، القاهرة، 1958 م.

[13] هيلين كارير دانكوس، القوميات والدولة السوفياتية، ترجمة هنري عبودي، دار الطليعة، بيروت، 1979 م.

[14] ذكره علي بن عبد العزيز في (المنتخب) بإسناد حسن عن أنس رضي الله عنه، (عمدة القاري في شرح صحيح البخاري) لبدر الدين العيني، باب الحرث والزراعة.

[15] أورده البيهقي في (شعب الإيمان) والسيوطي في (الجامع الصغير) بإسناد ضعيف.

[16] ينظر: سورة فاطر 39 ، الأنعام 135 ، الأعراف 69 ، 129 ، يونس 14 ، النمل 62 ، النور 55 ، هود 61 ، النحل 12 ، 14 ، إبراهيم 32 ، 33 ، لقمان 20 ، العنكبوت 61 .

[17] المراجع الأولى في تاريخنا، مجلة الأزهر، مج 24 ، ج 2 ، ص 210 ، القاهرة، صفر 1372هـ .

[18] تاريخ 1 / 8 .

[19] د. عبد العزيز الدوري وزملاؤه، تفسير التاريخ، مكتبة النهضة، بغداد، 1963 م، مقال (التاريخ والحاضر)، ص 17 .

[20] ينظر على سبيل المثال: حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، أسد رستم، مصطلح التاريخ.

[21] ينظر على سبيل المثال: فرانز روزنثال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، وعلم التاريخ عند المسلمين، ود. مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب.

[22] الطريق إلى مكة، ترجمة عفيف البعلبكي، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، 1956 م، ص 17 ، 18 .

[23] الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة عمر فروخ، الطبعة السادسة، دار العلم للملايين، بيروت، 1965 ، ص 60 ، 61 .

[24] تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، (بدون تاريخ).

[25] المرجع نفسه، ص 5 ، 6 .

[26]   ينظر بالتفصيل: عماد الدين خليل، المستشرقون والسيرة النبوية (بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني المعاصر مونتغمري وات)، دار الثقافة، الدوحة، 1989 م.

[27]   ينظر عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1974 م، فصل (تحليل للهجرة)، ص 127 - 144 .

[28]   عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1974 م، فصل (تحليل للهجرة)، ص 147 - 163 .

[29]   ينظر على سبيل المثال، يوليوس فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية وسقوطها، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الثانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968 م، ص 1 - 15 .

[30]   عن محمد فتحي عثمان: دولة الفكرة، الدار الكويتية، الكويت، 1968 م، ص 16 ، 17 .

[31]   د. أحمد إبراهيم الشريف، مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1965 م، ص 383 ، 384 .

[32]   محمد فتحي عثمان، دولة الفكرة، ص 18 - 22 .

[33]   أبو الفدا إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، مطبعة السعادة، القاهرة، 1932 م، 5 / 247 .

[34]   ينظر الفصل الثاني من هذا الباب.

[35]   الطبري، تاريخ 3 / 428 .

[36]   عن تفاصيل انتخاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه ينظر الطبري، تاريخ 3 / 428 - 433 وعماد الدين خليل، في التاريخ الإسلامي، فصول في المنهج والتحليل، المكتب الإسلامي، بيروت، 1981 م، بحث (حول تداول السلطة في العصر الراشدي).

[37]   الطبري، تاريخ 4 / 228 .

[38]   المصدر نفسه، 4 / 228 .

[39]   المصدر نفسه، 4 / 238 .

[40]   ينظر كتاب فضائل الصحابة من صحيح البخاري، المطبعة السلطانية، القسطنطينية، 1315هـ ، 4 / 204 - 207 ، وابن تيمية، منهاج السنة 3 / 168 - 172 ، 233 - 234 ، وعماد الدين خليل، في التاريخ الإسلامي، بحث (تداول السلطة).

[41]   الطبري، تاريخ 4 / 435 .

[42]   المصدر نفسه 5 / 146 ، 147 .

[43]   الطبري، تاريخ 5 / 146 ، 147 .

[44]   ابن كثير، البداية والنهاية 5 / 250 ، 251 ، 7 / 323 ، أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق محب الدين الخطيب، الطبعة الثانية، الدار السعودية، جدة، 1387هـ ، هامش 1 ، ص 198 ، 199 .

[45]   الطبري، تاريخ 3 / 223 ، 234 .

[46]   الطبري، تاريخ 3 / 224 ، 225 .

[47]   المصدر نفسه، 3 / 226 ، 227 .

[48]   المصدر نفسه، 3 / 430 .

[49]   الطبري، تاريخ 3 / 432 ، 433 .

[50]   المصدر نفسه 3 / 433 ، 4 / 201 .

[51]   المصدر نفسه 4 / 201 .

[52]   المصدر نفسه 4 / 201 .

[53]   المصدر نفسه 4 / 202 .

[54]   المصدر نفسه 4 / 206 ، 207 .

[55]   المصدر نفسه 4 / 207 ، 208 .

[56]   المصدر نفسه 4 / 208 .

[57]   الطبري، تاريخ 4 / 208 .

[58]   المصدر نفسه 4 / 211 .

[59]   المصدر نفسه 4 / 210 .

[60]   المصدر نفسه 4 / 214 ، 215 .

[61]   المصدر نفسه 4 / 215 .

[62]   الطبري، تاريخ 4 / 215 ، 216 .

[63]   الطبري، تاريخ 4 / 243 .

[64] المصدر نفسه، 4 / 422 .
[65] المصدر نفسه 4 / 422 .
[66] الطبري، تاريخ 41 .
[67] المصدر نفسه 5 / 156 .
[68] المصدر نفسه 5 / 157 .
[69] الطبري، تاريخ 4 / 338 .
[70] المصدر نفسه 4 / 493 .
[71] الطبري، تاريخ 4 / 347 .
[72] المصدر نفسه 4 / 422 .
[73] المصدر نفسه 4 / 309 .
[74] ينظر عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى (العبر وديوان المبتدأ والخبر...)، طبعة بولاق، 1284هـ ، 2 / 139 .
[75] محب الدين الخطيب، حملة رسالة الإسلام الأولون، مكتبة الصديق، الموصل، 1973 م، ص 22 .
[76] الطبري، تاريخ 4 / 421 ، 422 .
[77] المصدر نفسه 4 / 338 ، 339 .
[78] ابن العربي، العواصم، هامش 1 ، ص 53 ، 54 .
[79] الطبري، تاريخ 5 / 101 ، 129 . أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف 5 / 73 . ابن العربي، العواصم، هامش 1 ، 2 ، ص 133 ، 134 .
[80] ابن العربي،العواصم، هامش 1 ، ص 146 ، وهامش 1 ، ص 158 .
[81] الطبري، تاريخ 4 / 194 .
[82] ابن العربي، العواصم، هامش 3 ، ص 174 ، 175 ، وهامش 1 ، ص 176 .
[83] ابن كثير، البداية والنهاية، 5 / 250 ، 251 ، 323 .
[84] للمزيد من التفاصيل عن تطور الصراع بين القيسيين واليمانيين في العصر الأموي، ينظر د. عبد المنعم ماجد، التاريخ السياسي للدولة العربية، الطبعة الثالثة، مكتبة الجامعة العربية، بيروت، 1966 م، 2 / 308 ، 323 .
[85] عز الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، دار صادر، دار بيروت، 1965م، 5/67.
[86] ينظر عماد الدين خليل، آفاق قرآنية، دار العلم للملايين، بيروت، 1987 م، موضوع (سورة الحديد).
[87] عماد الدين خليل، آفاق قرآنية، دار العلم للملايين، بيروت، 1987 م، موضوع (سورة الحديد).
[88] سترد تفاصيل هذه المسألة في الفصل الثالث من هذا الباب.
[89] ينظر الفصل الثاني من هذا الباب.
[90] ينظر عماد الدين خليل، ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز، الدار العلمية، بيروت، 1970 م.
[91] ينظر عماد الدين خليل، نور الدين محمود الرجل وتجربته الإسلامية، الطبعة الثانية، دار القلم، دمشق، 1987 م.
[92] ينظر عماد الدين خليل، ملامح الانقلاب، ص 210 .
[93] عماد الدين خليل، نور الدين محمود، ص 5 ، 6 .
[94] ينظر على سبيل المثال ما رواه المقريزي في كتابه (السلوك لمعرفة دول الملوك)، تحقيق د. محمد مصطفى زيادة، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1936 م، الجزء الثاني، القسم الأول، ص 174 - 178 ، وما رواه النويري في كتابه (نهاية الأرب في فنون الأدب) نسخة مصورة عن دار الكتب، القاهرة، 1954 م، 30 / 113 ، 114 .
[95] ينظر على سبيل المثال بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، دار الروائع، بيروت، (بدون تاريخ)، ص 87 - 116 .
[96] ينظر المرجع نفسه، ص 159 - 217 .
[97] مغازي رسول الله، تحقيق مارسدن جونس، جامعة أكسفورد، 1966 م، 3 / 1019 .
[98] التنبيه والإشراف، دار التراث، بيروت، 1968 م، ص 236 .
[99] حياة محمد، ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثانية، دار إحياء الكتب، القاهرة، 1949 م، ص 366 .
[100] عبد الملك بن هشام، تهذيب سيرة بن هشام لعبد السلام هارون، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، 1964 م، ص 404 .
[101] الطبري، تاريخ 3 / 225 .
[102] عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، ص 315 ، 316 .

[103] الطبري، تاريخ 3 / 497 - 501 ، 508 ، 517 ، 518 - 521 ، 521 - 524 ، 524 ، 525 ، 525 ، 526 ، 528 ، 529 .
[104] الطبري، تاريخ 3 / 497 - 501 ، 508 ، 517 ، 518 - 521 ، 521 - 524 ، 525 ، 526 ، 528 ، 529 .
[105] أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، بولاق، 1862 م، 1 / 113 ، 114 .
[106] أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، بولاق، 1862 م، 1 / 113 ، 114 .
[107] د. علي إبراهيم الشريف، العالم الإسلامي العام، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1959 م، ص 296 - 303 .
[108] د. أحمد إبراهيم الشريف، العالم الإسلامي في العصرالعباسي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1966 م، ص 416 - 418 .
[109] ينظر بالتفصيل: المرجع نفسه، ص 473 - 478 ، ود. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، الطبعتان الخامسة والسادسة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960 - 1962 ، 3 / 83 - 102 .
[110] عن الفتوحات العثمانية ينظر بالتفصيل: كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة فارس البعلبكي، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت، 1968 م، ص 407 - 452 ، وقد تم تلخيص الفقرات السابقة من المرجع المذكور.
[111] نقله إلى العربية د. حسن إبراهيم وزملاؤه، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1971 م.
[112] المرجع نفسه، ص 65 .
[113] المرجع نفسه، ص 68 .
[114] المرجع نفسه، ص 69 ، 70 .
[115] المرجع نفسه، ص 73 .
[116] المرجع نفسه، ص 74 .
[117] المرجع نفسه، ص 75 .
[118] المرجع نفسه، ص 79 .
[119] المرجع نفسه، ص 81 .
[120] المرجع نفسه، هامش 1 ، ص 87 .
[121] المرجع نفسه، ص 88 .
[122] المرجع نفسه، ص 98 ، 99 .
[123] المرجع نفسه، ص 123 ، 124 .
[124] الكتاب يمثل العصر الرابع من كتاب محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، الطبعة الثانية، مطبعة مصر، القاهرة، 1958 م.
[125] المرجع نفسه، ص 296 ، 297 .
[126] المرجع نفسه، ص 297 - 300 .
[127] المرجع نفسه ص 303 ، وينظر بالتفصيل الصفحات 304 - 307 .
[128] المرجع السابق، ص 308 - 310 .
[129] أخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر، تحقيق ميللر، غوتنغن، 1863 م، ص 54 - 56 .
[130] نفح الطيب 2 / 616 ، 617 .
[131] ينظر: عنان، المرجع السابق، ص 306 - 322 ، وكذلك المصادر الإسبانية التي اعتمد عليها والمؤشرة في هوامش الصفحة المذكورة.
[132] المرجع السابق، ص 322 .
[133] توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص 399 .
[134] حسن إبراهيم حسن، انتشار الإسلام في القارة الإفريقية، الطبعة الثانية، القاهرة، 1964 ، ص 77 ، 78 .
[135] حسن إبراهيم حسن، انتشار الإسلام في القارة الإفريقية،الطبعة الثانية، القاهرة، 1964 م، ص 79 ، 80 .
[136] جريدة الشهاب اللبنانية، بيروت، السنة الثانية، عدد 19 ، (ترجمة وتعليق محمد نذير السنكري).
[137] حسن إبراهيم حسن، انتشار الإسلام، ص 59 .
[138] جريدة المجتمع اللبنانية، بيروت، السنة الخامسة، عدد 13 ، آذار، 1966 م.
[139] حول انتشار الإسلام في شرق آسيا، ينظر: توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص 250 - 253 ، 265 ، 268 - 271 ، 275 ، 283 ، 285 ، 286 ، 290 ، 295 ، 296 ، 302 ، 303 ، 305 ، 307 ، 308 ، 312 ، 314 ، 315

، 317 ، 320 ، 328 ، 330 ، 332 ، 335 ، 336 ، 345 ، 346 ، 348 ، 403 - 406 ، 413 - 415 ، 417 ، 420 ، 423 ، 425 ، 430 ، 436 ، 440 ، 441 .

[140] محمود شيت خطاب، الرسول والقائد، الطبعة الثانية، دار مكتبة الحياة ومكتبة النهضة، بغداد، 1960 م، ص 60 - 61 .

195، 1/44.

[141] أحمد إبراهيم الشريف، مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول، ص 400 ، 451 .

[142] ابن هشام، تهذيب سيرة ابن هشام لعبد السلام هارون، ص 148 ، وينظر الطبري، تاريخ 2 / 421 ، 427 ، ومحمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق أدوار سخاو ورفاقه، طبع مصوراً عن طبعة ليدن، 1325هـ ، مؤسسة النصر، طهران، 2 / 1 / 6 ، والواقدي، كتاب المغازي، 1 / 20 .

[143] محمد عزة دروزة، سيرة الرسول، ص ور مقتبسة من القرآن الكريم، الطبعة الثانية، مطبعة عيسى البابي، القاهرة، 1965 م، 2 / 329 ، 330 .

[144] ابن هشام، تهذيب سيرة ابن هشام لعبد السلام هارون، ص 211212 ، وينظر الطبري، تاريخ 2 / 565 ، 566 ، ومحمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير 2 / 1 / 47 ، والواقدي، كتاب المغازي، 2 / 441 - 443 ، البلاذري، أنساب الأشراف، 1 / 343 ، أحمد بن واضح اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، المكتبة الحيدرية، النجف، 1964 م، 2 / 41 .

[145] ابن هشام، تهذيب، ص 3233 ، الطبري، تاريخ 2 / 593 ، أبو العباس الزبيدي، التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح للبخاري، الطبعة الثانية، دار الإرشاد، بيروت، 1386هـ ، 2 / 82 .

[146] دروزة، سيرة، 2 / 245 ، 246 .

[147] الشريف، مكة والمدينة، ص 458 .

[148] ابن هشام، تهذيب، ص 256 ، 257 ، الطبري، تاريخ 2 / 633 ، 634 ، الواقدي، كتاب المغازي، 1 / 606 ، 607 .

[149] ابن هشام، تهذيب، ص 258 ، 259 ، الطبري، تاريخ 2 / 638 ، الواقدي، المغازي 2 / 609 ، 610 ، 624 .

[150] الدعوة إلى الإسلام، ص 57 .

[151] شيث خطاب، الرسول القائد، ص 212 .

[152] الطبري، تاريخ 3 / 5152 ، الواقدي، المغازي، 2 / 787 ، 792 ، 796 ، 797 .

[153] الواقدي، كتاب المغازي 2 / 825 ، 826 ، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة، القاهرة، 1956 ، 1957 م، 1 / 44 .

[154] ابن هشام، تهذيب، ص 291 ، 294 ، ابن سعد، الطبقات، 2 / 98 ، 99 ، 105 ، 106 . الواقدي، المغازي، 2 / 831 ، 832 ، 870 ، البلاذري، فتوح، 1 / 46 ، الطبري، تاريخ، 3 / 65 ، 66 ، خليفة بن خياط، تاريخ خليفة، تحقيق أكرم العمري، مطبعة الآداب، النجف، 1967 م، 1 / 51 .

[155] لمزيد من التفاصيل ينظر: ابن هشام، تهذيب، ص 336 ، 371 ، الطبري، تاريخ، 3 / 96 - 100 ، 112 - 115 ، 122 - 139 ، 158 ، ابن سعد، الطبقات، 1 / 2 / 38 / 86 / 122 ، الواقدي، المغازي، 3 / 960 - 980 .

[156] ينظر الطبري، تاريخ، 3 / 122 ، 123 ، ابن سعد، الطبقات، 2 / 1 / 122 ، البلاذري، أنساب، 1 / 383 .

[157] ينظر بالتفصيل عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، ص 363 ، 389 .

[158] ينظر الفصل الأول من هذا الباب.

[159] الطبري، تاريخ، 3 / 225 .

[160] لمزيد من التفاصيل ينظر د. عبد المنعم ماجد، التاريخ السياسي للدولة العربية، عصر الخلفاء الأمويين، 2 / 177 - 183 .

[161] الكامل في التاريخ، 12 / 358 ، 359 .

[162] الكامل في التاريخ، 12 / 500 ، 501 .

[163] الطبري، تاريخ، 3 / 354 .

[164] ابن هشام، تهذيب، ص 175 ، 176 .

[165] إسرائيل ولفنستون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 116 ، 117 .

[166] تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 47 .

[167] الشريف، مكة والمدينة، ص 412 - 415 .

[168] ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 123 - 125 .

[169] دروزة، سيرة اليهود في بلاد العرب، 123 - 125 .

[170] الشريف، مكة والمدينة، ص 474 ، 479 .
[171] دروزة، سيرة الرسول 2 / 207 ، 208 ، وينظر سورة البقرة: 59 ، 62 ، 66 ، 80 ، 83 وآل عمران: 113 - 115 ، والنساء: 162 .
[172] الشريف، مكة والمدينة، ص 474.
[173] تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 170 .
[174] الواقدي، المغازي، 2 / 706 ، 707 ، البلاذري، فتوح، 1 / 33 ، خليفة بن خياط، تاريخ 1 / 47 ، 48 .
[175] الواقدي، المغازي، 2 / 709 - 711 ، البلاذري، فتوح، 1 / 39 ، 40 ، المسعودي، التنبيه والإشراف، ص 224 .
[176] ولفنستون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 175 - 178 ، 181 ، وينظر البلاذري، فتوح 1 / 66 ، 85 ، 91 .
[177] ينظر الفصل الرابع من هذا الباب.
[178] للاطلاع على التفاصيل الدقيقة لهذه القضية ينظر، محمد جلال كشك، إيللي كوهين من جديد.
[179] مؤسسة الدراسات الفلسطينية، القضية الفلسطينية، بيروت، 1968 م، ص 37 ، 38 .
[180] محمد جلال كشك، القومية والغزو الفكري، الطبعة الثانية، ص 223 - 225 ، 250 ، 251 ، 266 ، 273 ، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، القضية الفلسطينية، ص 37 ، 38 .
[181] د. عبد الله سلوم السامرائي، الشعوبية: حركة مضادة للإسلام والأمة العربية، دار الرشيد، بغداد، 1981 م، ص 148 - 151 ، وينظر محمد بن عبدوس الجهشياري، الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقا وزملائه، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1938 م، ص 316 ، أبو عثمان الجاحظ، التبيان والتبيين، تحقيق حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، القاهرة، 1351هـ ، 3 / 21 ، عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1948 م، ص 155 - 172 ، أبو الريحان البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق أدوراداساثا، مطبعة ليبزيك، 1903 م، ص 213 .
[182] عبد الله سلوم، المرجع نفسه، ص 137 - 143 ، وينظر عبد الرحيم بن محمد الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق البير نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957 م، ص 12 ، 78 ، 79 ، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 138 ، 139 ، 187 ، شاه غلام الدهلوي، مختصر التحفة الإثني عشرية، ترجمه عن الفارسية غلام محمد، وعلق عليه محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، 1373 هـ، ص 15 ، أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، المطبعة الأدبية، القاهرة، 1320 هـ، 1 / 24 ، البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، ليبزيك، 1925 م، ص 132 ، أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب، القاهرة، 1961 م، ص 173 ، الحسن بن موسى النوبختي، فرقة الشيعة، تصحيح هـ. ريتر، مطبعة الدولة، استانبول، 1931 م، ص 38 ، 39 .
[183] عبد الله سلوم، الشيعة، ص 92 ، وينظر هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرين، دار العلم للملايين، بيروت، 1964 م، ص 92 ، د. عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، دار الطليعة، بيروت، 1962 م، ص 47 ، أحمد أمين، ضحى الإسلام، الطبعة الخامسة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1956 م، 1 / 165 .
[184] عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، ص 282 ، 316 .
[185] ينظر الفصلان الثاني والرابع من هذا الكتاب.
[186] ينظر خاصة الكتابان الموسعان عن الحروب الصليبية، وهما: الحركة الصليبية للدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1963 م، والشرق الأوسط والحروب الصليبية للدكتور الباز العريني، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963 م، وتاريخ الحروب الصليبية لستيفن رنسمان، ترجمة للسيد الباز العريني، دار الثقافة، بيروت، 1967 ، 1968 ، وكذلك الكتب التالية للمؤلف: عماد الدين خليل زنكي، الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام، المقاومة الإسلامية للغزو الصليبي، عصرة ولاة السلاجقة في الموص، ونور الدين محمود، الرجل والتجربة.
[187] ينظر كذلك سورة الرعد: 40 ، وقد ورد الحديث المذكور بلفظ (الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال) رواه أبو داود في كتاب (الجهاد) باب الغزو مع أئمة الجور.
[188] أنور الجندي، الإسلام وحركة التاريخ، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1968 م، ص 392 ، 393 .
[189] للمزيد من التفاصيل عن هذه النقطة ينظر عماد الدين خليل، ملامح مأساتنا في إفريقيا، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1978 م، الفصل الثاني، ص 71 ، 144 ، وعمر فروخ ومصطفى الخالدي، التبشير والاستعمار في البلاد العربية.
[190] بركلمان، ناريخ الشعوب الإسلامية، ص 622 - 625 .
[191] د. أحمد شلبي، التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1966 م، 4 / 210 - 214 .
[192] المرجع نفسه، ص 4 / 405 ، 406 .

[193] د. أحمد شلبي، التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1966 م، 4 / 414 - 417 .
[194] المرجع نفسه، 4 / 304 ، 404 .
[195] د. أحمد شلبي، مرجع سابق، 4 / 403 - 405 ، وهو يستشهد بنصوص وردت في كتاب نشرته هيئة تحرير ليبيا بعنوان (الفظائع السود الحمر)، ص 21 ، 31 ، 33 ، 46 ، 75 ، 85 ، 86 .
[196] سورة الفتح، الآيات: 1 ، 2 .
[197] تهذيب سيرة ابن هشام، ص 258 ، 259 .
[198] الشريف، مكة والمدينة، ص 469 .
[199] الدعوة إلى الإسلام، ص 57 .
[200] شيث خطاب، الرسول القائد، ص 212 .
[201] المرجع نفسه، ص 190 .
[202] الطبري، تاريخ 3 / 22 ، 27 ، 28 ، 29 ، 32 ، 33 ، ابن سعد، الطبقات، 1 / 1 / 58 - 87 ، 89 - 91 - 96 ، الواقدي، المغازي، 2 / 722 - 780 .
[203] الطبري، تاريخ 2 / 644 - 653 ، خليفة بن خياط، تاريخ 1 / 41 ، محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، الطبعة السادسة، دار النفائس، بيروت، 1987 م، ص 106 - 114 .
[204] محمد عبد الله عنان، مواقف حاسمة في تاريخ الإسلام، الطبعة الرابعة، ص 208 .
[205] ينظر الطبري، تاريخ 3 / 498 - 501 ، 508 ، 517 ، 518 - 521 ، 521 - 524 ، 525 ، 526 ، 527 - 529 .
[206] ينظر بالتفصيل فتحي عثمان، الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري، الدار القومية، القاهرة، (بدون تاريخ)، محمود شاكر، التاريخ الإسلامي: العهد الأموي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1982 م، السيد عبد العزيز سالم، تاريخ الدولة العربية، تاريخ العرب منذ ظهور الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، (بدون تاريخ)، د. عبد العزيز أبو زيد، الدولة الأموية: دولة الفتوحات، الجزء الثامن من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، إشراف د. نادية محمود مصطفى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996 م.
[207] ينظر بالتفصيل د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي، 3 / 239 - 244 ، 472 - 474 ، د. عبد العزيز أبو زيد، الدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط، الجزء التاسع من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام.
[208] ينظر بارتولد، دراسات في تاريخ فلسطين في العصور الوسطى، ترجمة عزيز حداد، مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد، 1973 م، ص 21 - 30 ، 61 - 63 ، د. فاروق عمر فوزي، تاريخ فلسطين في العصور الإسلامية الوسطى، دار الحكمة، بغداد، 1987 م، ص 103 - 115 .
[209] ينظر د. عبد القادر أحمد اليوسف، العصور الوسطى الأوروبية، 476 - 1500 م، المكتبة العصرية، ص يدا، بيروت، 1967 م، ص 102 - 104 .
[210] ينظر بالتفصيل عماد الدين خليل، مقال في العدل الاجتماعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1978 م، الفصلان الثاني والثالث.
[211] ينظر بالتفصيل عماد الدين خليل، ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز، فصل (الاقتصاد والمال).
[212] ينظر بالتفصيل عماد الدين خليل، نور الدين محمود: الرجل والتجربة، فصل (في ميدان المال والمجتمع)، وكتاب (مقال في العدل الاجتماعي)، الفصل الثالث.
[213] رواه أحمد في مسنده.
[214] د. عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، 1969 م، ص 43 - 46 .
[215] ينظر عماد الدين خليل، ملامح الانقلاب، فصل (الدعوة والحرب السياسة).
[216] ينظر عماد الدين خليل، في التاريخ الإسلامي، فصول في المنهج والتحليل، فصل (دراسة مقارنة في سياسات يزيد بن عبد الملك).
[217] بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص 93 ، 94 .
[218] المرجع نفسه، ص 115 ، 116 .
[219] المرجع نفسه، ص 119 .
[220] بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص 138 .
[221] المرجع نفسه، ص 151 ، 152 .
[222] ينظر عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، الفصلان الثامن والتاسع.

[223] ابن سعد، الطبقات، 1 / 2 / 36 ، 84 ، 85 ، البلاذري، فتوح البلدان، 1 / 76 ، 78 ، اليعقوبي، تاريخ، 2 / 1 / 71 ، 72 .
[224] البلاذري، فتوح البلدان، 1 / 78 .
[225] ابن سعد، الطبقات، 1 / 2 / 28 - 30 .
[226] المصدر نفسه، 1 / 2 / 38 .
[227] عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، ص 358 .
[228] الدعوة إلى الإسلام، ص 79 .
[229] الدعوة إلى الإسلام، ص 86 - 88 .
[230] المرجع نفسه، ص 130 .
[231] ينظر الفصل الثاني من هذا الباب للاطلاع على المزيد من الشواهد.
[232] حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثالثة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1956 م، ص 336 .
[233] ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، الطبعة الخامسة، مكتبة دار العروبة، القاهرة، 1964 م، ص 29 ، 30 .
[234] ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص 36 ، 37 .
[235] ينظر الفصل الثاني من هذا الباب للاطلاع على التفاصيل.
[236] تاريخ العرب المطول، الطبعة الرابعة، دار الكشاف، بيروت، 1965 م، 1 / 301 ، 302 .
[237] تاريخ العرب المطول، 2 / 432 ، 438 ، وينظر ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران وآخرين، الطبعة الثانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1964 - 1967 م، 13 / 131 ، وآرثر ستانلي تريتون، أهل الذمة في الإسلام، ترجمة وتعليق د. حسن حبشي، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، 1967 م، ص 170 .
[238] الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص 59 - 61 .
[239] أبو الأعلى المودودي، الحجاب، تعريب محمد كاظم السباق، دار الفكر الإسلامي، دمشق، 1959 م، ص 40 ، 41 .
[240] الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص 51 ، 52 .
[241] المودودي، الحجاب، ص 14 ، 15 .
[242] المرجع نفسه، ص 20 .
[243] المودودي، الحجاب، ص 26 - 29 . وعن المكانة السيئة للمرأة في تقاليد الأمم والجماعات غير الإسلامية، وفي تعاليمهم وشرائعهم، ينظر غوستاف لوبون، حضارة العرب، ص 406 - 409 .
[244] البلاذري، أنساب، 1/196.
[245] البلاذري، المصدر نفسه، 1/326، الواقدي، المغازي، 1/268، 292.
[246] د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، 1 / 546 ، 547 .
[247] المرجع نفسه، 2 / 416 - 420 .
[248] د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، 3 / 338 - 445 ، وعن مكانة المرأة في الإسلام ينظر غوستاف لوبون، حضارة العرب، ص 402 ، 403 .